ФЕНОМЕНОЛОГИЯ
ГЕРМЕНЕВТИКА
ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ОФОРМЛЕНИЕ СЕРИИ
БОНДАРЕНКО А. Л.

ПОДГОТОВКА ОРИГИНАЛ-МАКЕТА СЕРИИ:
РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКАЯ
ГРУППА «ЛОГОС».

МАКС ШЕЛЕР
ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

МОСКВА
«ГНОЗИС»
1994

ББК 87.3 (4Г)
Ш 42

ПЕРЕВОД С НЕМЕЦКОГО
ДЕНЕЖКИНА А. В., МАЛИНКИНА А. Н., ФИЛЛИПОВА А. Ф.

СОСТАВЛЕНИЕ, НАУЧНАЯ РЕДАКЦИЯ
ДЕНЕЖКИНА А. В.

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ОФОРМЛЕНИЕ
БОНДАРЕНКО А. Л.

ПОДГОТОВКА ОРИГИНАЛ-МАКЕТА:
РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКАЯ
ГРУППА «ЛОГОС».

ИЗДАНИЕ ОСУЩЕСТВЛЕНО ПРИ ФИНАНСОВОЙ
ПОДДЕРЖКЕ МЕЖДУНАРОДНОГО ФОНДА
«КУЛЬТУРНАЯ ИНИЦИАТИВА»

Шелер М.

Ш 42 Избранные произведения: Пер. с нем. / Пер. Денежкина А. В., Малинкина А. Н., Филлипова А. Ф.; Под ред. Денежкина А. В. — М.: Издательство «Гнозис», 1994. — 490 с.

ISBN 5-7333-0447-2 ББК 87.3 (4Г)

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

Макс Шелер в философском «пантеоне» XX века занимает место столь же бесспорное, сколь и и трудноопределимое. «Великий начинатель», «гений восприимчивости и инспирации», в 10–20 годы он считался одной из самых ярких звезд на философском небосклоне Германии. Его творческую эволюцию оборвала внезапная и ранняя смерть. В период господства национал-социализма исследование и публикация его наследия стали невозможны. Впоследствии высказывались диаметрально противоположные оценки сделанного Шелером. Одни, объединяя все сложное развитие шелеровских идей под рубрикой «философии человека», отводили ему (наряду с Гуссерлем и Хайдеггером) центральное место в континентальной европейской философии XX века в целом (М. Фрингс). Другие, расценивая его итоговый проект (который так и остался проектом) как тотальную неудачу, пытались низвести его до уровня «мелких философов», вся оригинальность которых состоит только в причудливости их заблуждений. Теперь, спустя более чем полвека после смерти мыслителя, ясно, что целые пласты современной европейской философии абсолютно немыслимы без того глубокого влияния, которое оказал на ее развитие Макс Шелер. Хотя «дело» Шелера осталось незавершенным, и труды, которые отражали бы результаты его сложного философского пути, остались ненаписанными, воздействие шелеровских идей сохраняет свою силу вплоть до сегодняшнего дня. Как создатель особого варианта феноменологии, считавшийся в 20-е годы «феноменологом номер два» (после Гуссерля), как сооснователь социологии знания, как инициатор «философской антропологии» Шелер остается собеседником в современных дискуссиях, и его аргументы (часто в модифицированном виде) продолжают свою жизнь [1].

Тематически и хронологически наше издание распадается на две части. Первая отражает поздний период творчества философа, период «динамического пантеизма» и создания проекта «философской антропологии». Сочинение «Положение человека в космосе», центральное для данного отрезка эволюции Шелера, уже давно вошло в число главных философских произведений XX века; оно стоит у истока долгой «истории воздействий». Эта история включает в себя не только начинания немецких философских антропологов Гелена, Плесснера и Ротхакера, но и творчество Сартра, Мерло-Понти, Ортеги-и-Гассета. Фундаментальные вопросы, которые ставит Шелер в этом исследовании — о способе опосредования научного подхода и «метафизической» перспективы в рассмотрении человека, об отношении нашей телесности, исто-

ричности и конечности к (возможной) «открытости миру» как основной характеристике духовного измерения, — эти вопросы связаны не только с антропологической перспективой в философии. Антропология, согласно замыслу Шелера, должна была служить основой для критики антропологизма; это была попытка мыслить человека прежде всего в качестве места, в котором открываются вещи в их собственной сущности. — Будучи конечным, как и всякое место, оно обладает потенциальной способностью к бесконечному расширению своих границ. Идея, которая определяет позднюю философию Шелера, — разрыв и напряжение между духом и жизнью — была, по-видимому, и его личным переживанием. Х. Лютцелер рассказывает, что однажды в беседе Шелер в качестве аргумента в пользу своей концепции дуализма мировой основы привел следующее соображение: «Если Бог всемогущ и всезначим, как же Он мог сотворить такого разорванного человека, как я!» [2]

Усилие Шелера — промыслить антропологию как трансформацию традиционной метафизической концепции духа, не отбрасывая полностью метафизику, но и не принимая ее некритически — остается несомненным достоянием философии XX века, даже если сомнительной становится сама антропологическая перспектива в философии, которая от позднего Хайдеггера до Фуко и Деррида все снова и снова ставится под вопрос и подвергается «философическому осмеянию»: разве не умер уже человек, антропологи, проснитесь, ведь он уже давно похоронен?! «Антропологический сон» может оборваться, но вопросы Шелера должны сохраниться, если должна сохраниться философия.

Работы, собранные в книге «Философское мировоззрение», также были написаны Шелером в последние годы жизни. В его заметках к Зальцбургскому антропологическому конгрессу (1926 г.) содержится следующая запись: «То, чего я хочу, — это вновь укрепить, сделать определенным, прояснить неуверенное, колеблющееся человеческое самосознание — не льстить ему, не унижать садистски, как дарвинисты, Фрейд и т. д. Я хочу придать ему форму, которая сохранится в течение нескольких тысячелетий! Я хочу научить тому, как человек может вынести себя самого — не переоценивая себя и не впадая в манию величия, но и не подвергая себя ложному самоуничижению» [3].

Парадоксальным образом, «укрепить человеческое самосознание» означало для Шелера вывести человека из состояния нарциссической ослепленности самим собой, вновь открыть измерение трансценденции, указать задачи, превосходящие фактичность органического вида и исторического существа, называемого «человек». Построение «философского мировоззрения» должно было служить достижению этой цели. В конечном счете поздние работы Шелера могут быть прочитаны как попытки дать ответ на кризис в самопонимании человека, исходя из различной проблематики осмыслить «кризис европейского человечества» (Гуссерль). Если позднее Хайдеггер саму попытку справиться с этим кризисом с помощью нового «мировоззрения» опознает как один из его симптомов, как сущностную примету эпохи «картины мира», появления человека как субъекта и господства техники, то заслуга Шелера, во всяком случае, состоит в том, что он выразил эту проблематику, ставшую одним из ведущих мотивов философствования в XX веке, в принципиальной форме.

Вторая часть нашего сборника объединяет некоторые работы Шелера, относящиеся к его «феноменологическому» периоду. Место Шелера в феноменологическом движении парадоксально. Никто из феноменологов не сделал больше него для появления широкого резонанса феноменологических идей как за пределами «философской Германии», так и за пределами Германии вообще. Именно он впервые соединил феноменологию с ведущими интеллектуальными импульсами 10-20-х годов, с «духом времени». Новации психоанализа, идеи «философии жизни», проблематика типологии мировоззрений, исследования генезиса капитализма, дискуссии по поводу образовательной реформы и политической ориентации послевоенной Германии — эти области находили в лице Шелера блестящего аналитика и входили тем самым в круг «феноменологически» обсуждаемых тем. В то же время никто резче него не отрицал понимания феноменологии как школы или единого «движения». Рассказывая о своей первой встрече с Гуссерлем (1901), он подчеркивает, что к тому времени он уже самостоятельно пришел ко взглядам на природу сознания, сходным с идеями, выраженными Гуссерлем в «Логических исследованиях» (речь шла о концепции категориального созерцания) [4]. Войдя в 1907 г. в кружок мюнхенских феноменологов (состоявшего по большей части из учеников Теодора Липпса), он воспринимает не новые догматы этой ветви феноменологической философии, возникавшие с легкой руки Александра Пфендера, но понимание интуитивного «созерцания сущностей» как основного инструмента философствования. Шелер был, безусловно, чем-то большим, чем «просто феноменолог», и феноменология представлялась ему во многом только как новое и продуктивное средство разработки «вечных» философских проблем. Здесь его взгляды входили в конфронтацию с идеями Гуссерля, понимавшего феноменологический проект как проект новой науки со своим предметом и методом, науки, которая должна была сменить собой всю предшествующую философию.

Работа «Феноменология и теория познания», публикуемая в настоящем издании, — один из основных текстов, в которых Шелер формулирует свою концепцию феноменологии. Здесь мы яснее всего можем видеть, как Шелер осуществил свой вариант «поворота от факта науки к миру жизни» — поворота, поднявшего на принципиальную философскую высоту результаты финоменологических изысканий и противопоставившего новые философские течения начала века преимущественно теоретико-познавательной направленности неокантианства. Этот поворот был очень характерен для самого Шелера: первый период его развития происходил под влиянием его учителей — неофихтеанца Рудольфа Ойкена и неокантианца Отто Либмана. Текст «Феноменологии и теории познания», основная «интрига» которого завязывается именно в этом проблемном поле, можно, таким образом, рассматривать и в качестве документа, отражающего «критические расчеты» Шелера «со своим философским прошлым».

Интересно отметить, что шелеровская интерпретация феноменологической установки содержит и своеобразный «цивилизационно-критический» под-

текст: место прогрессирующей символизации мира, возникающей вместе с наукой, техникой, формализацией отношений людей в социуме, короче говоря, «всей нашей извращенной и запутанной цивилизации», как выражается Шелер, цивилизации, которая отчуждает человека от «самих вещей», ее место должна занять некая «новая непосредственность», переживающий и любящий контакт личности с вещью и личности с личностью. Феноменология, по Шелеру, дает возможность найти в себе эту точку соприкосновения с миром и воспринять его сущностную структуру. Таким образом оказывается, что феноменологические процедуры, «чисто методические» на первый взгляд, содержат в себе вполне определенную этическую перспективу. Ее Шелер пытался прояснить для себя, обращаясь к некому «обновленному и возрожденному христианству» августинианского образца и противопоставляя его мировоззрению «буржуа» с его духом приобретательства и подчинения мира. Не слишком ли поспешно сконструирована такая альтернатива? Во всяком случае сомнительна сама перспектива возврата и «возрождения», которую позже подвергал критике и сам Шелер [5].

Специфическим вкладом Шелера в феноменологическую философию считается в первую очередь исследование поля эмоциональной жизни, послужившее основой для создания феноменологической аксиологии. Основополагающие работы здесь — это «К феноменологии и теории симпатии и о любви и ненависти», а также «Формализм в этике и материальная этика ценностей». Второй раздел «Формализма...», публикуемый в нашем сборнике, представляет главные концепции шелеровской аксиологии — материальное a priori; понимание ценности как особого рода сущности, усматриваемой в «ценностно окрашенном положении дел» (Wertverhalt), учение об иерархии ценностей и о законах ценностного познания. Аргументация Шелера на протяжении всего «Формализма...» также развертывается из противопоставления свой позиции взглядам кантовско-неокантианской школы. Живым нервом его критики Канта является, безусловно, полемика с Виндельбандом и Риккертом. Идея построения этики (и всей аксиологии) на эмотивной основе в рамках феноменологической традиции появляется уже у Ф. Брентано и разрабатывается также А. Мейнонгом, Э. Гуссерлем и Н. Гартманом. Вместе с тем у Шелера она получает наиболее полное развитие.

Уже его диссертация «Попытка установления отношений между логическими и этическими принципами» (1899), защищенная в Йене у Рудольфа Ойкена, построена на мысли об автономности законов моральной жизни, т. е. о существовании особой «логики» нравственности, не зависимой от логики как таковой. С переходом Шелера к феноменологическому способу философствования эта интуиция обретает подкрепление прежде всего со стороны концепции интенциональности, сформулированной Брентано. Обоснование общезначимой этики на почве эмоциональности становится возможным благодаря открытию интенциональной, актовой структуры некоторых фундаментальных чувств человека. Такие чувства по самой своей природе способны вывести из имманентности субъективных и случайных переживаний сознания, обеспечивают возможность их трансцендирования. Эти акты — любовь и ненависть — обладают объективным ценностным содержанием. Тем самым ценности оказываются интенциональным содержанием эмоциональных актов, содержанием, совершенно не зависимым от произвольных и относительных норм и целей человеческого поведения. Идея интенциональности изначально задает для Шелера линию разрыва с неокантианской аксиологией, построенной на волютивной основе: понимая сознание как логическое оперирование, как синтез пассивных элементов чувственности, неокантианцы замыкали субъективность в себе самой и переносили всякую возможность упорядоченности в сферу мышления, следующую законам логики, тем самым лишая собственной закономерности область эмоционального; напротив, согласно принципу интенциональности, содержание любого психического акта не «растворяется» в нем, но представляет собой независимый объект (в том смысле, в каком этот термин употреблялся в схоластике — например, у Дунса Скота). Такими объектами являются ценности, данные в актах любви, ненависти и предпочтения, но не продуцируемые ими. Существование специфической «logique du coeur» становится одной из центральных идей шелеровского философствования.

В публикуемом нами разделе «Формализма...» Шелер пытается вскрыть непроясненные предпосылки и импликации, определяющие кантовскую концепцию априоризма и природы ценностей. Но остается вопрос: затрагивается ли возражениями Шелера сама идея трансцендентализма, которую он квалифицирует как заблуждение? Насколько адекватно она была им понята? Шелер и другие ведущие феноменологи того времени не приняли, как известно, трансцендентального поворота в мышлении Гуссерля, но вопрос о совместимости изначальных идей феноменологической философии и трансцендентальной традиции остается открытым.

Исследованию философемы «logique du coeur» (Паскаль) посвящена последняя работа Шелера, публикуемая в нашем сборнике, — «Ordo amoris». Исходным пунктом размышлений Шелера становится изначальное понимание человека как ens amans, любящего существа; пожалуй, можно сказать, что в философии Шелера любовь в архитектонике духа обретает такое же фундаментальное место, какое у Гуссерля занимало непосредственное восприятие предмета, понятое как первичный познавательный акт, обладающий тетической (полагающей) интенциональной структурой, а у Хайдеггера — «забота». Утверждая приоритет любви перед познанием в «сущностном строении человека» как основной закон ordo amoris, Шелер отказывается от классического европейского «логоцентризма», отводившего в целостности жизни привилегированное место познанию и «теоретическому» отношению к миру. Человек как ens amans — это значит: конкретная и конечная субъективность, существующая в локальном ценностном мире, определяющем и возможную структуру мира вообще. Конкретный «жизненный мир» у Шелера есть прежде всего мир любви и ценностных предпочтений. Этот шелеровский мир поразительно контрастирует с «миром заботы» Хайдеггера, в «Бытии и времени» которого Шелер находил «угрюмые теологумены кальвинистского происхождения».

Возможность одухотворения любви становится для Шелера и возможностью выхода за пределы собственных локальных мирков и любовного обживания

божественного мира, космоса как целого. Становясь из любви к ближнему любовью к дальнему, она проявляет себя как первичная возможность трансценденции.

А.В. Денежкин

1 Так, весьма показательной является трансформация шелеровского различения между знанием господства, образовательным знанием и знанием спасения у К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса.

2 L u t z e l e r H. *Ein Genie. Max Scheler.* // H. Lutzeler. Personlichkeiten, Fr.i.Br., 1978, S. 112.

3 S c h e l e r M. Gesammelte Werke, Bd. 12, S. 110.

4 *Deutsches Leben der Gegenwart*, Berlin, 1922, S. 197.

5 См.: *«Человек в эпоху уравнивания»*.

ФИЛОСОФСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

1929

ФИЛОСОФСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

«Толпа никогда не будет философом». Эти слова Платона не утратили своего значения и сегодня. Большинство людей получают мировоззрение из религиозной или иной *традиции,* которую они впитывают с молоком матери. Но тот, кто стремится к философски обоснованному мировоззрению, должен отважиться на то, чтобы опираться на *собственный* разум. Он должен в порядке эксперимента подвергнуть сомнению все известные мнения, и он не имеет права признавать ничего, что лично ему не *представляется очевидным* и обоснованным. И хотя, таким образом, философия всегда была делом *элиты,* которая сплачивается вокруг выдающейся личности мыслителя, философски обоснованное мировоззрение все-таки ни в коем случае не оставляет без воздействия ход истории. Ибо вся история есть в сущности произведение элит и подражаний им. Достаточно только вспомнить о влиянии Платона и Аристотеля на учения церкви или о мощном, потрясающем и обновляющем человеческие души влиянии, которое И. Кант, И. Г. Фихте, Шеллинг, Гегель оказали на Германию эпохи Освободительных войн и на ее политических, военных, литературных и педагогических вождей, достаточно вспомнить это, чтобы иметь перед глазами пример такого влияния философской элиты.

Правда, до недавнего времени немецкая философия — в особенности академическая — сама отказывалась строить *мировоззрения.* Десятилетиями она ограничивалась тем, чтобы быть лишь служанкой позитивных наук, проверяя их предпосылки, методы и цели. Так, философия последней трети XIX в. почти целиком сводилась к учению о познании и душевном опыте. Но точно так же как философия не может быть служанкой церковной веры, она не может быть и простой служанкой наук.

Опираясь на эту интуицию, в последние десятилетия философия глубоко преобразовала себя в своей сущности и целях. После долгой борьбы она вновь обрела основательные и строгие методы,

чтобы приблизиться, наконец, к решению так называемых *«метафизических»* проблем, в *союзе* с позитивными науками, но не под их руководством. Три крупных направления мысли, так называемые позитивизм, неокантианство и историзм, которые объявляли невозможной *любого* рода метафизику, сохранились лишь в виде остаточных явлений.

Позитивизм (напр., Э. Мах, Р. Авенариус) выводил формы бытия и познания из чувственных данностей ощущений; однако по этой причине он должен был объявить бессмысленными и основанными на ложной мыслительной «привычке» не только метафизические ответы, но уже и *вопросы* такого рода. Так называемое *неокантианство*, которое, как свидетельствует сегодняшнее состояние в области исследований творчества Канта, совершенно не поняло великого мыслителя, хотя и признавало метафизические вопросы в качестве вечных проблем разума, все же считало их теоретически неразрешимыми. *Историзм* (К. Маркс, В. Дильтей, Э. Трельч, О. Шпенглер) видел во всех мировоззрениях, включая религиозное и философское, всего лишь изменчивые формы выражения меняющихся состояний исторической и общественной жизни.

Сегодня можно с полным правом сказать, что основания, приведшие эти три группы мыслителей к их негативной позиции по отношению к метафизике, целиком и без остатка опровергнуты [1].

Однако не только ниспровержение, но и новое позитивное созидание было необходимо, и оно было осуществлено. У человека нет выбора — формировать или не формировать у себя метафизическую идею и метафизическое чувство, т. е. идею о том, что в качестве сущего, которое существует лишь посредством себя (Ens per se) и от которого зависит все иное сущее, лежит в основе мира и самого человека. Сознательно или бессознательно, благодаря собственным усилиям или из традиции — человек всегда *необходимо имеет* такого рода идею и такое чувство. Выбор у него только в том, иметь ли ему хорошую и разумную или плохую и противную разуму идею абсолютного. Но иметь сферу абсолютного бытия перед своим мыслящим сознанием — это принадлежит к *сущности* человека и образует вместе с самосознанием, сознанием мира, языком и совестью *одну* неразрывную структуру. Человек может, правда, искусственно вытеснить ясное осознание этой сферы, уцепившись за чувственную оболочку мира: тогда направленность на сферу абсолютного сохраняется, сама же сфера остается *пустой*, лишенной определенного содержания. Но пустым тогда остается и центр духовной личности в человеке, и пустым

остается его сердце. Человек может заполнить эту сферу абсолютно сущего и высшего добра, сам того не замечая, *конечными* вещами и благами, с которыми он обходится в своей жизни так, «как если бы» они были абсолютными: так могут обходиться с деньгами, нацией, с любимым человеком. Это — фетишизм и идолопоклонничество. И если суждено человеку выйти из этого душевного состояния, он обязан научиться двум вещам. Он должен, во-первых, посредством самоанализа осознать своего «идола», занявшего у него место абсолютного бытия и добра; а во-вторых, он должен разбить вдребезги этого идола, т. е. вернуть эту чрезмерно обожаемую вещь на ее *относительное* место в конечном мире. Тогда сфера абсолютного вновь появляется — и тогда только состояние духа человека позволяет ему самостоятельно философствовать об абсолютном.

Но философски свободное исследование абсолютного возможно не только потому, что метафизика — всегда нечто *реальное.* У человека есть также законные *средства познания*, чтобы осторожно и основательно, в строго очерченных границах познать основу всех вещей — всегда, правда, несовершенно, но истинно и с очевидностью. И точно так же он обладает способностью в ядре своей личности обрести *живое причастие* к основе всех вещей. Путь к этому должен быть указан.

Человек способен к *трем видам знания:* к знанию ради *господства* или ради достижений, к *сущностному,* или образовательному знанию, и к *метафизическому* знанию, или знанию ради спасения. Ни один из этих трех видов знания не существует только для самого себя. Каждый вид служит преобразованию *сущего* — либо *вещей,* либо образовательной формы самого *человека,* либо *абсолютного.*

I

Первый вид знания, знание ради достижений и господства, служит нашей возможной технической *власти* над природой, обществом и историей. Это — знание *специальных позитивных наук*, на которых держится вся наша западная цивилизация. Высшей целью этого знания является поиск — везде, где и насколько это возможно — *законов* пространственно-временной связи окружающих нас явлений, упорядоченных в определенные классы, — законов их случайного здесь-и-теперь-так-бытия. Эти законы мы ищем вовсе не потому, что испытываем какое-то особое

удовольствие от законов, а ради нашего *господства* над миром и над нами самими. Ведь только то, что закономерно повторяется, может быть предсказано; и только тем, что может быть предсказано, можно овладеть. Найти такие законы трудно — каждый день наука открывает что-то новое и модифицирует старое. Но всегда должна существовать принципиальная возможность открытия таких законов. Основанием для этого служит то, что уже чувственные функции всех видов (зрение, слух, обоняние и т. д.), которыми мы пользуемся для всевозможных *наблюдений* и измерений, у человека и у каждого животного сформировались под стимулирующим воздействием и в соотвествии с системой их инстинктивных *побуждений* и *потребностей*. Например, ящерица слышит любой самый тихий шорох, но не слышит пистолетного выстрела. Так как власть организма может затрагивать лишь те элементы и стороны реально существующего мира, которые однообразно повторяются по правилу «сходные причины, сходные следствия», то уже поэтому наш, да и любой *возможный* чувственный опыт животного сам находится во власти внутреннего закона — регистрировать скорее *однообразные*, чем неоднообразные части *мирового процесса*.

Это положение вещей в точности согласуется с нынешними размышлениями физиков о том, что как раз последние самые элементарные законы природы носят, вероятно, чисто *статистический* характер, что они суть законы «больших чисел» и что законы старой физики, носящие *необходимый* характер, суть всего лишь творение человека. Также пространство и время, созерцание которых, как правильно утверждал И. Кант, отнюдь не происходит из содержания ощущений, а уже предшествует всему познаваемому в чувственном опыте как предварительный проект и схема возможных отдельных содержаний этого опыта, являются — прежде, чем стать предметом созерцания, например, оптическим или даже мыслимым, — совокупностью возможностей нашего спонтанного самодвижения, соответственно, совокупностью возможностей нашего спонтанного самоизменения в деятельности (время еды, время сна, пространство передвижений). Только потом *нашу* органическую возможность двигаться мы переносим на вещи как возможность *их* движения. Совершенно аналогично дело обстоит и со временем. Совокупности всех возможностей движения и изменения, которыми пространство и время фактически являются, служат в конечном счете только нашей воле к господству над реальным. Существо, осуществляющее *чистое* познавание, не имело бы никакой реальности, а *реальность* — это совокупность всего того, что оказывает *сопротивление нашему стремлению* [2]. Понимание этого дает возможность измерить величину заблуждения, которое, дремля в естественном мировоззрении человека, столь долго господствовало и в науке. Это заблуждение состоит в том, что пространство и время принимают за некие в себе сущие бесконечные «пустые формы», которые, не обладая никакой способностью воздействия, имеются в наличии независимо от нас, и которые сохранились бы, даже если уничтожить вещи, материю и энергетические потоки. Их принимают за пустые формы, внутри которых конечный мир и мировой процесс образуют лишь диковинный «остров». Аналогичным образом и *все* фундаментальные формы бытия нашей естественной и позитивно-научной картины мира ни в коем случае не *обусловлены* — как думал Кант — только установлениями нашего разума, кроме этого они обусловлены и нашим живым *влечением к господству над природой*.

II

Второй вид возможного для нас знания — это знание *той* фундаментальной философской науки, которую Аристотель называл «*первой философией*», т. е. науки о способах бытия и сущностной структуре всего, что есть. То, что это *сущностное знание* есть знание, прямо противоположное знанию ради господства и соответствующему этому виду знания бытию, то, что здесь речь идет о громадном поле философского исследования с собственной методологией — это было относительно недавно вновь открыто Э. Гуссерлем и его школой. В знании ради господства изыскиваются, как мы видели, законы пространственно-временных связей случайных мировых реальностей и их так-бытия. Второе направление исследований, напротив, строго методически *игнорирует* пространственно-временное положение и все то, что случайно существует так или по-другому. Здесь задают другой вопрос: «*Что есть* мир, что есть, например, любое так называемое «тело», что есть любое «живое существо», что составляет *сущность* растения, животного, человека и т. д. в их инвариантной структуре, по их эссенциальным характеристикам?» И аналогично: что есть «мышление», что такое «любовь», что означает «чувствовать красоту»? — независимо от случайного временного потока сознания того или иного человека, в котором эти акты появляются de facto.

Каковы же *главные особенности* этого вида познания и исследования? Во-первых, вместо установки на господство по отношению к миру появляется попытка возможно более полного *выключения* всякого страстного поведения, руководимого *влечением*. Ибо это поведение является, как мы видели, условием воздействия реальности; но оно также является и условием для появления всякого чувственного восприятия случайного здесь-и-сейчас-*так-бытия;* далее, оно есть условие для предварительных проектов пространства и времени. Выражаясь позитивно: вместо установки на господство, которое стремится найти законы природы и сознательно игнорирует *сущность* того, *что* вступает в закономерные отношения, появляется *любящее*, нацеленное на поиск первофеноменов и идей мира поведение.

Во-вторых, в этой установке со всей определенностью игнорируется *реальное* наличное бытие вещей, т. е. их возможная сопротивляемость нашим стремлениям и действиям, и как раз тем самым игнорируется все чисто случайное здесь-и-сейчас-так-бытие в том виде, в каком дает его нам чувственное восприятие. Поэтому мы в принципе можем осуществлять сущностное познание также и на примере вымышленных вещей. Так, на примере кинематографического иллюзорного движения, как и через образ хорошо нарисованной собаки я могу схватить в созерцании фундаментальные составные части того, что относится к сущности (Essentia) движения вообще, «живого существа» вообще и т. п.

В-третьих: сущностное познание хотя и не зависит от всякого опыта, является независимым от *количества* опыта или от так называемой «индукции». Оно точно так же предшествует всякой индукции, как и всякому направленному на реальность наблюдению и измерению. Оно может осуществляться, основываясь на *одном единственном* показательном случае. Но, будучи *однажды* достигнуто, такое сущностное знание, например, знание сущности жизни, значимо, как говорит школьный язык, «a priori», т. е. «заведомо» для всех случайных наблюдаемых фактов, относящихся к соответствующей сущности в бесконечной всеобщности и необходимости — аналогично тому, как постулаты чистой математики передают многообразие *возможных* природных образований и имеющих в них место необходимых идеальных отношений, *прежде* чем будет исследована посредством наблюдения и измерения реальная природа.

Но как раз поэтому — в-четвертых, — познание сущностей и познание сущностных взаимосвязей имеет значение, выходящее *далеко за пределы* той очень маленькой области реального мира, который доступен нам через посредство чувственного опыта и его инструментального подкрепления. Это познание имеет значимость для сущего как оно есть *само по себе* и *в самом себе*. Оно имеет «трансцендентное» распространение и становится, таким образом, трамплином для всякого рода «критической метафизики».

Сущностное познание «первой философии» — это, далее, (в-пятых) собственно *«разумное»* познание, резко отличное от тех расширений нашего познания за границы чувственного данного, которые зиждятся исключительно на опосредующих заключениях *«рассудка»*. «Рассудок», или «интеллект», — это способность организма, преодолевая застывший врожденный инстинкт и ассоциативную память, осмысленно приспосабливаться к новым ситуациям — внезапно и независимо от числа прежде сделанных пробных попыток решить задачу [3]. Этой способностью наделен не только человек, но в меньшей мере также и животное, например, обезьяна, которая вдруг использует палку как удлинение своей руки, чтобы достать плод. Но пока строящий умозаключения рассудок служит жизненным влечениям, инстинктам питания, пола и власти, пока он служит лишь практической реакции на раздражения окружающей среды, до тех пор он еще не является специфически *человеческим*. Только если интеллект (у животного — лишь хитрость) ставится на службу *разуму*, т. е. служит применению осуществленных до этого априорных *сущностных* познаний к случайным фактам опыта, служит, далее, высшему постижению в отношении объективного порядка *ценностей*, т. е. *мудрости* и нравственному идеалу, — лишь тогда он становится чем-то специфически человеческим.

Наконец, сущностное познание имеет *две возможности применения*. В каждой области позитивных наук (математика, физика, биология, психология и т. д.) оно охватывает высшие предпосылки соответствующей исследовательской области. Оно образует «сущностную аксиоматику» последней. Но для *метафизики* эти же самые сущностные знания являются тем, что Гегель однажды весьма пластично назвал *«окнами в абсолютное»*. Ибо всякая *сущность* в мире и в тех операциях, с помощью которых человек строить проект своего мира и понимает мир — подлинный прафеномен и идея; это все то, что остается константным, если отвлечься от случайного распределения вещей и актов во времени и пространстве, — все это полагает объяснениям позитивной науки непреодолимую границу. Позитивная наука никогда не может

объяснить и сделать понятной ни саму подлинную сущность, ни наличное бытие чего-либо, имеющего подлинную сущность.

Успех дела позитивной науки зависит как раз от строгого исключения сущностных вопросов (напр., *что* есть жизнь?) из своей сферы. Поэтому и то, и другое — сущностная структура и наличное бытие мира — должны быть в конечном счете отнесены к *абсолютно сущему*, т. е. к общей высшей основе мира и самости человека.

Итак, *высшая цель формирования всякого метафизического мировоззрения* посредством философии состоит в следующем: мыслить и созерцать абсолютно сущее, существующее посредством самого себя, причем *таким образом*, чтобы оно соответствовало и было вообще соразмерно найденной в «первой философии» *сущностной* структуре мира и реальному *наличному бытию* мира и случайного так-бытия, становящемуся нам доступным в сопротивлении нашему стремлению.

Два основных атрибута высшего бытия можно раскрыть исходя из уже сказанного. Высшее бытие должно, во-первых, обладать идееобразующим бесконечным *духом*, *разумом*, *испускающим* из себя одновременно и сущностную структуру мира, и самого человека. И во-вторых, — полагающим иррациональное наличное бытие и случайное так-бытие («образы») иррациональным *порывом* — некой динамической, богатой фантазией мощью, в которой в равной мере коренятся силовые центры и поля органической природы и *одна*, ритмически проявляющаяся во всех живых формах, в рождении и смерти индивидов и видов, *единая жизнь*. Каким именно образом — это должна показать натурфилософия неорганической и органической природы. Возрастающее *взаимопроникновение* этих двух деятельностных атрибутов высшего бытия образует тогда *смысл* той истории во времени, которую мы называем «миром». Это взаимопроникновение есть одновременно *растущее одухотворение творческого порыва*, первоначально слепого по отношению к идеям и высшим ценностям, и, рассмотренное с другой стороны, — *растущие власть и сила* первоначально бессильного, лишь проектирующего идеи бесконечного *духа*. Наиболее отчетливо этот процесс проявляется в человеческой истории, в которой идеи и нравственные ценности очень медленно приобретают известную «власть» за счет того, что во все возрастающей степени переплетаются с интересами, страстями и со всеми теми институтами, которые на них зиждятся [4].

III

Тем самым мы уже подошли к центру *третьего* вида знания, которым располагает человек, — *метафизического* и *священного знания*. Трамплином для этого познания является «первая философия», т. е. сущностная онтология мира и человеческой самости, но не сама метафизика. Только *соединение* результатов позитивной науки, обращающейся к реальности, с первой философией, обращающейся к сущности, и соединение их результатов с результатами аксиологических дисциплин (общего учения о ценностях, эстетики, этики, философии культуры) ведет к *метафизике*. Оно ведет сначала к метафизике «пограничных проблем» позитивных наук, метафизике первого порядка (что такое «жизнь», что такое «материя»?), и через нее — к метафизике абсолютнного, метафизике второго порядка.

Но *между* метафизикой пограничных проблем математики, физики, биологии, психологии, правоведения, истории и т. д., и метафизикой абсолютного стоит еще одна важная дисциплина, которая в настоящее время приобретает все большее значение и привлекает к себе все больший интерес: «*философская антропология*». Ее главный вопрос — это *тот* вопрос, о котором И. Кант («Логика») как-то сказал, что в нем сходятся *все* основные философские проблемы, а именно: «*Что такое человек?*» Вся докантовская метафизика Запада пыталась достичь абсолютно сущего бытия со стороны *космоса*, во всяком случае — исходя из бытия *предмета*. Кант в своей критике разума (трансцендентальная диалектика) доказал, что это — как раз *невозможное* предприятие. Он справедливо учил: *всякое* предметное бытие как внутреннего, так и внешнего мира следует сначала соотнести с *человеком*. Все формы бытия зависят от бытия человека. Весь предметный мир и способы его бытия не есть «бытие в себе», но есть встречный набросок, «срез» этого бытия в себе, соразмерный общей духовной и телесной организации человека. И только *исходя из* сущностного строения *человека*, которое исследует «философская антропология», можно сделать *вывод* — исходя из его духовных актов, изначально проистекающих из центра человека — относительно истинных атрибутов *высшей основы* всех вещей.

Этот способ рассуждения является для современной метафизики столь же важным (вторым) трамплином, как и «сущностное познание». Мы назваем его «*трансцендентальным способом рассуждения*». Закон его гласит: так как достоверно, что бытие

самого мира не зависит от случайного наличного бытия земного человека и его эмпирического сознания и так как все же существуют строгие *сущностные взаимосвязи* между известными классами духовных *актов* и определенными сферами *бытия*, доступ к которым мы получаем посредством этих классов актов — основе всех вещей *должно* быть приписано *все* то из актов и операций, что дает нам, преходящим существам, этот доступ. Или: что мы должны делать, если мы, например, можем доказать зависимость бытия доступного нам пространства от известных двигательных импульсов человека, но, с другой стороны, вынуждены все-таки признать, что пространственно упорядоченный мир существовал еще до появления дилювиального человека *? Или что делать, если мы должны отличать ценностный порядок сам по себе от переменчивого человеческого сознания о порядке ценностей, но все-таки вынуждены признать, что ценностный порядок без любящего духа есть нечто абсурдное? Ведь абсурдно предполагать независимый от нас порядок идей без того, кто его мыслит; или мыслить реальность без «порыва», который ее полагает. Мы вынуждены отнести сферы бытия, существующие независимо от кратковременно живущего человека, к актам единого надиндивидуального духа, который должен быть атрибутом первосущего, который деятельно проявляет себя в человеке и посредством него *растет*. И так же дело обстоит во всех случаях, когда мы находим эту зависимость и *одновременно* — независимость предметов от земного человека. Мы можем также сказать: поскольку человек — это микрокосмос, т. е. «мир в малом», так как все сущностные генерации бытия — физическое, химическое, живое, духовное бытие — встречаются и пересекаются в бытии человека, то постольку на человеке можно изучать и высшую основу «большого мира», «макрокосмоса». И поэтому *бытие человека как микротеоса есть также первый доступ к Богу*.

Таким образом, современная метафизика не является более космологией и метафизикой предмета — она есть *метаантропология* и метафизика *акта*. Руководящая идея при этом такова: высшая основа всего того, что способно быть предметом, сама не может быть предметом, но есть лишь чистая совершаемая *актуальность* как атрибут вечно созидающего самого себя бытия. Единственным доступом к Богу является поэтому не теоретическое, т. е. опредмечивающее, размышление, а личное активное *участие* человека в Боге и в *становлении* его самоосуществления, *со*-вершение вечного акта — как духовной, идееобразующей

деятельности, так и ощутимой в нашей инстинктивной жизни ярости его порыва. Чистейшее и высшее конечное отображение обоих атрибутов — это сам «человек». Делать Бога предметом, вещью для этого рода метафизики означает идолопоклонство. Участие в божественном возможно здесь лишь в том движении, волеизъявлении, мышлении, той жизни и любви «в нем», в силу него и словно бы *из него* — cognoscere in lumine Dei, velle in Deo * (называл это Августин), — которые более не содержат в себе и следа от той предметной установки, которую мы обыкновенно принимаем во всяком наблюдении мира, себя и других.

Также и духовная «*личность*» человека — это не субстанциальная вещь и не бытие в форме предмета. Человек может лишь активно собрать себя в личность. Ибо личность есть монархически упорядоченная структура духовных актов, которая представляет собой уникальную индивидуальную самоконцентрацию *единого* бесконечного *духа*, в котором коренится сущностная структура *объективного* мира. Но человек как инстинктивное и живое существо *равноизначально* коренится также — в аналогичном смысле — и в божественном порыве «*природы*» в Боге. Это единство укорененности всех людей, да и всего живого, в божественном порыве мы испытываем в великих движениях симпатии, любви, во всех формах чувственного единения с космосом. Это — «дионисический» путь к Богу.

Человек, таким образом, не копирует некий существующий или имеющийся готовым в наличии еще до сотворения Богом «мир идей» или «провидение» — он *со*-зидатель, *со*-основатель и *со*-вершитель идеальной последовательности становления, *становящейся* в мировом процессе и в нем самом. Человек есть то единственное место, в котором и посредством которого первосущее не только понимает и познает само себя — но он есть также то сущее, в свободной *решимости* которого Бог может *осуществить* и спасти свою чистую сущность. Назначение человека больше, чем быть только «рабом» и послушным слугой Бога, оно больше, чем быть только «сыном» некоего готового в себе и совершенного Бога. В своем человеческом бытии, которое есть бытие *решимости*, человек достоин более высокого звания со-стязателя, со-ратника Бога, которому суждено нести знамя божества, знамя «Deitas», осуществляющегося лишь *вместе* с мировым процессом, впереди всех вещей в штормовой стихии мира.

Итак, поскольку индивидуальная личность каждого человека *непосредственно* укоренена в вечном бытии и духе, постольку не

существует никакого общезначимо истинного мировоззрения, но есть лишь индивидуально-значимо истинное и одновременно обусловленное исторически в мере своего совершенства и адекватности «содержательное» мировоззрение. Существует, однако, строго *общезначимый метод*, по которому каждый человек — кто бы он ни был — может найти «*свою*» метафизическую истину.

Этот метод мы и попытались наметить в вышеприведенном изложении [5].

1 Ср. Max Scheler. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926, в разделе «Проблемы социологии знания» (1924) критические замечания об историзме и позитивизме [см. Ges. Werke, Bd. 8, Francke Verlag Bern, 1960].

2 Ср. в разделе «Познание и труд» в цитируемой выше книге «Die Wissensformen und die Gesellschaft» места, посвященные проблеме реальности (VI) и об идее знания (II).

3 Ср. Max Scheler. *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) [7.Anfl. Bern, 1966, S. 32f.].

4 Ср. «Die Stellung des Menschen im Kosmos» a.a.O. и «Проблемы социологии знания» a.a.O. раздел I.

5 Дополнительная литература:

1. К вопросу о сущности философии:

E. Husserl. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Logos I, 1910; Max Scheler. *Vom Wesen der Philosophie* — im «Von Ewigen im Menschen», 1921 [5. Aufl. Bern 1968, Ges. W. Bd.5]; далее доклад «Die Formen des Wissens und die Bildung», 1925 [следующий в данном сборнике].

2. О путях метафизического познания:

N. Hartmann. *Metaphysik der Erkenntnis*; Max Scheler. *Erkenntnis und Arbeit*, a.a.O. и *Idealismus — Realismus* im «Philosophischen Anzeiger», Jahrg. II, 3, Bonn, 1927.

3. О философской антропологии:

Max Scheler. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928 [7. Aufl., Bern, 1966].

4. Об этике:

Max Scheler. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913/1916 [5. Aufl. mit ansfuhrlichem Sachregister, Bern, 1966, Ges. W. Bd. 2]; N. Hartmann, *Ethik*, Berlin, 1926.

5. О натурфилософии:

H. Weyl, *Im Handbuch der Philosophie*, Lieferung 5, Munchen, 1927; H. Driesch. *Philosophie des Organischen*. См. далее тома «Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung», изданные Э. Гуссерлем (Halle, 1913).

ФОРМЫ ЗНАНИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

Руководство высшей школы педагогики, добившейся в последние годы под покровительством и попечением духов-хранителей Лессинга столь замечательных успехов, обратилось ко мне с просьбой сказать в этот праздничный час несколько слов о «знании и образовании». Эту просьбу я не могу удовлетворить здесь в достаточно развернутом виде: лишь недавно я детально рассмотрел данные вопросы, используя весь свой философский и научный арсенал, в двух больших по объему сочинениях — «Университет и народная высшая школа» и «Проблемы социологии знания», причем в первой работе я настаивал на создании нового типа государственного высшего учебного заведения свободного режима для людей, вышедших из студенческого возраста и занятых профессиональным трудом. Поэтому сегодня достаточно будет в кратком, тезисном плане изложить по крайней мере некоторые из тех убеждений, которые сложились у меня как результат исследований, преподавательского и жизненного опыта и которые наверняка заинтересуют высшее учебное заведение.

Но прежде чем я начну говорить как философ, позвольте мне поделиться с вами одним почти мучительным впечатлением, которое вызывает во мне время — наша эпоха с ее загадочными безднами. Никогда, ни в какие из известных мне исторических периодов подлинное образование не было столь необходимо правящим элитам — но и не было для них столь трудным! Этот трагический вывод касается всего земного шара, ибо относится к нашей разорванной эпохе почти не управляемых более масс. Однако следует подчеркнуть: в нашей Германии, если сравнить ее с другими странами, напряжение между необходимостью и трудностями осуществления необходимого уж *очень* велико. Девственный лес, в котором почти утрачено единство национального образования, — вот что мы собой являем! Я отнюдь не слыву горячим сторонником Просвещения и того, что позитивистский способ мышления называет «прогрессом». Од-

нако я не нахожу других слов: становится страшно, когда видишь растущие изо дня в день несвободу и тупость, перед опасностью погрузиться в которые — медленно, почти незаметно — и утонуть в их серых бесформенных сумерках стоит уже не та или иная отдельная страна, но и весь культурный мир. А ведь именно *свобода*, как вечно живая личная *спонтанность* духовного центра в человеке — человека в человеке — есть самое фундаментальное и первое условие всякой возможности образования и просветления человека!

Вы только взгляните на земной шар: в России — «index librorum prohibitorum» *, как бы заимствованный у средневековой римской церкви, в котором оказались Ветхий и Новый Завет, Коран, Талмуд и все философы от Фалеса до Фихте. Любые книги, в которых есть слово «Бог», запрещены к провозу через границу. Допускаются только науки, пригодные к непосредственному техническому, гигиеническому и экономическому использованию, в полном соответствии с изношенным марксистским и прагматистским учением о соотношении науки и хозяйства. Марксизм, довольно основательно потрепанный сегодня критикой, возведен in forma в догму на территории огромной империи. Сочинения позднего Толстого торжественно сожжены.

В Северной Америке и Соединенных Штатах — противоположная картина: здесь движение, именуемое себя «fundamentalism», стремится возвести Библию, толкуемую как боговдохновенное Слово, в абсолютный «фундамент» знания и жизни; на этой идее зиждется набирающее силу массовое движение, требующее не больше не меньше, как государственного запрета на преподавание и исследование теории эволюции в той или иной ее форме (ламаркизм, дарвинизм, витализм) в государственных школах. Университеты, в той мере, в какой они финансируются промышленниками или опираются на те или иные фонды, находятся в унизительной зависимости от своих спонсоров — нефтяных, газовых, либо от тех или иных банковских концернов. Даже если Эптон Синклер в своей достойной прочтения книге «Парадный марш» и преувеличил многое, то все же основное устройство учебного, преподавательского и исследовательского дела он изобразил совершенно точно.

В Италии народное движение, «фашизм», в детски наивных формах так называемого активизма и витализма сверху насильственно культивирует какую-то фразерскую и пустую, литературно стилизованную философию истории, представляющую собой систематическое восхваление итальянской истории, не имеющее никаких

серьезных связей с великими традициями подлинной, возвышающейся над «литературностью» философии и позитивной науки, но полную пустых и лишенных подлинной веры расшаркиваний вождей перед Римской Церковью, которые имеют чисто традиционалистский смысл. Причем перед Церковью не как перед достойным уважения институтом, хранящим универсальные спасительные истины, а как перед простым элементом итальянской истории и «родным домом Данте» — на манер Мориса Барреса, изрекшего: «Je suis athée, mais je suis catholique» *.

В Испании один из благороднейших и честнейших умов, Унамуно, изгнан из страны. Университеты погружены в жесточайшую борьбу за существование с надменным клерикализмом.

В Германии благородные и свободные университеты, серьезно занимающиеся наукой, до сих пор обнаруживали отрадную устойчивость по отношению к так называемым народным движениям и их идеологиям. Однако нельзя пройти мимо одного характерного факта: в отличие от всех подлинных революций Нового времени революция в Германии весьма существенно усилила власть римской церкви: я имею в виду Баварский конкордат с его новыми ограничениями для школы и даже для университета; судя по всему, нечто подобное следует ожидать и у нас в Пруссии [1]. Мало достойное влечение к покорности, спасению и сохранению души в красивой, стилизованной системе — в «скорлупе», как ее называет Карл Ясперс (*истинна* ли она и *соответствует ли реальности*, об этом романтизирующая молодежь неокатолического движения не спрашивает) охватило значительную часть благородной молодежи, — что-то похожее на инстинктивное стремление укрыться во время землетрясения в том доме, который дольше всех в Европе сопротивлялся штормам времени и обнаружил наибольший запас прочности при колебаниях почвы. Все бегут и мчатся туда — не в поисках образования своей души (*того* образования, которое соответствует собственному индивидуальному сущностному своеобразию и предназначению, а также и объективной серьезной культуре знания нашего времени), но чтобы найти нечто иное: господина, который подскажет, что надо думать, делать, принимать. Да и вне этого движения — постоянные призывы к «фюрерам». Уж не наступила ли заря того времени, которое предсказал Герберт Спенсер на своем смертном одре: «Социализм должен прийти и он придет, но станет величайшим из всех несчастий человечества; не будет больше ни одного человека, который сможет делать то, что он хочет, но каждый будет делать только то,

что ему предписано». Я признаю: для немецких университетов опасность вмешательства еще мала, но посягательства на их свободы (к чему прямо призывает парламентская партийная верхушка) и авторитарные замашки партийных вождей (а их, к сожалению, не назовешь хотя бы частично имеющими отношение к элите германской духовной образованности), — все это отнюдь не субъективные, устранимые и случайные факторы, все это коренится в глубинных исторических особенностях развития Германии в Новое время и является следствием характерной для нее фундаментальной *противоположности между властью и духом*. Правда, в Пруссии и еще кое-где у нас уже есть пара профессоров-марксистов, а также имеется столь противоречащий духу немецких университетов институт так называемых «профессоров католического мировоззрения», там, где нет католически-богословских факультетов. Однако в целом партии и вожди до сих пор относились к самой идее свободы исследований с отрадной сдержанностью. Дай Бог, чтобы так все и осталось.

Если взглянуть на всю сумму фактов как на целое, из которого я извлек лишь некоторые примеры, то можно сделать вывод: насколько несомненно то, что благородные силы разума, философии и науки возвысились в истории Европы благодаря освобождению труда от всех форм зависимости, причем в тесной связи и даже плечом к плечу с *демократией*, — настолько «сомнительна» сегодня эта связь даже для позитивной науки, не говоря уже о тех формах философских знаний, которые составляют собственно «*образовательное знание*». Мы наблюдаем ужасное *омассовление жизни*, постепенное перерождение идей либеральной демократии в тупую, подпитываемую в том числе и распространением избирательных прав на женщин и подростков демократию масс, интересов и чувств. Для такой демократии вожди выступают как персонификация господствующих групповых устремлений: народных, церковных либо коммунистических. Именно это составляет *одно* очень существенное основание, которое делает сегодня «образование» столь трудным и в то же время столь необходимым: для противостояния подобным тенденциям нужна новая, подлинно образованная элита. Впрочем, и история учит, что демократия не всегда покровительствовала образованию и наукам. Вспомните Сократа и Анаксагора! Подумайте о становлении современной Японии — она превратилась в мировую державу только благодаря своего рода просвещенному деспотизму императора, который вме-

сте с небольшой *высокообразованной элитой* реализовал все разумное, — начиная с каменного дома и кончая наукой, — вопреки демократии, погрязшей в косных традициях и предрассудках, чуждой всем инновациям. Сегодня демократия может спасти саму себя от диктатуры и одновременно спасти блага образования и науки только следуя по *одному* пути: она спасет себя тем, что саму себя ограничит, начнет *служить* духу и образованию, отказавшись от желания властвовать над ними. В противном случае остается только одно: просвещенная деспотическая диктатура, презирающая враждебную к образованности массу и ее вождей и господствующая над ними с помощью кнута и пряника.

Если в общем взглянуть на духовные движения нашего времени в их отношении к подлинному образованию и науке, то выяснится, что, несмотря на достойные восхищения достижения наук (в особенности естественных), общая картина эпохи являет глубоко тревожные черты. В своей уже упомянутой выше «Социологии знания» я подчеркивал, до какой степени структура нашего общества с точки зрения теории и социологии знания все больше приближается к структуре общества александрийско-эллинистической эпохи. Как там, так и здесь на одном полюсе — все новые союзы, кружки, секты грубо мистического, суеверного толка, сомнительные «спасители», владеющие приемами массовой суггестии, на другом — безыдейный специализированный позитивизм (александринизм), которые вместе все больше и больше вытесняют единство и благородную завершенность греческого и римского образования. Далее, обосновывая свой тезис, я называл разрушительные для истинной философии и науки движения в современной Германии. Это, во-первых, ложное вознесение марксистской классовой идеологии пролетариата до уровня якобы особой «науки», «пролетарской науки», противопоставленной науке «буржуазной», — как если бы наука (в отличие от «идеологии») могла быть функцией «класса». Во-вторых, ложные формы гностического неоромантизма, который стремится низвести нашу могучую специально-научную культуру до уровня самонадеянной и неподлинной псевдофилософии, а философию как таковую — до мистики и дешевой интуиции (Бергсон, кружок Георге, фон Калер *). В-третьих, все упорнее наступающая на философию и науку церковная схоластика, способ мышления которой соответствует эпохе и обществу, умершим четыре столетия назад. В-четвертых, «антропософская» антифилософская и антинаучная форма большей части оккультных движений. В-пятых, мутные идеологии народных массовых движе-

ний, которые, не понимая реалий европейской жизни и отведав вздорных идей абсолютного расового априоризма, затемняют все горизонты нашего мира, поскольку не осознают, что мировая ситуация неотложно требует новой солидарности народов Европы. В-шестых, наглые выходки эгоцентричных, до смешного самоуверенных «врачевателей мира» всех сортов, которые в своем безнадежном дилетантизме становятся тем более некритичными к себе, чем скорее растет число их последователей, жаждущих «сильной руки». Все это — распад и упадок [2].

Высшее учебное заведение, носящее благородное имя Лессинга, — имя человека, соединившего в себе науку, мудрость, грацию, дух с тем, чем немецкий ученый и интеллектуал, к сожалению, так редко обладает — с благородным, светлым, прямым и мужественным характером, заставляющим вспомнить рыцарский клинок лучшей стали, — эта академия в первую очередь *призвана к тому*, чтобы по мере своих сил защитить *свободу образования*, угроза потерять которую — если так и дальше будет продолжаться — нависла над нами.

* * *

Но довольно об этом и о нашем времени! Торжественный час не следует омрачать тяжелыми и темными проблемами. В наше время, когда в трудной борьбе за новый мир *новый человек* дерзает создавать новые формы, центральной становится проблема *образования человека*. И тем не менее до сих пор никто не пытался дать *философское, сущностное определение образования*.

Тот, кто стремится *получить образование* или дать его другим (насколько это вообще возможно — хотеть *дать образование извне*), должен уяснить себе три круга проблем. Во-первых, что такое *сущность* «образования» вообще? Во-вторых, *как* происходит процесс образования? И, в-третьих, какие виды и *формы знания* и познания обусловливают и определяют процесс, посредством которого человек становится *образованным* существом?

Если сначала посмотреть на «образование» — cultura animi * — как на нечто идеальное, завершенное (не только на его процесс), то оно выступит в первую очередь как индивидуально самобытные форма, образ, ритмика, в границах которых и соразмерно которым происходит вся свободная духовная деятельность человека; с другой стороны, они управляют и направляют все психофизические автоматические проявления жизни (выражение и действие, речь и молчание), все «поведение» человека. *Итак, образование есть категория бытия*, а не знания и переживания. Образование — это отчеканенная форма, образ *совокупного* человеческого бытия; но это форма не материального вещества, как это имеет место в скульптуре или картине, а отчеканивание, оформление живой целостности в форме *времени* как целостности, состоящей исключительно из ряда последовательностей, из протекания процессов, из актов. И этому образованному бытию субъекта соответствует всегда *один* мир, «микрокосм», — сам по себе целостность, которая в каждой своей части и в каждом элементе с той или иной степенью полноты словно объективный ответ позволяет отчеканенной, развивающейся живой форме каждой конкретной личности высветиться с предметной стороны. Данный «микрокосм» — не одна какая-нибудь *область* мира в виде предмета знания, образования человека или в виде сопротивления его трудовым усилиям, действию, но именно *целостность* мира. В ней все сущности-идеи и сущности-ценности вещей обнаруживаются в упорядоченной композиции, *все*, которые реализованы в одном, великом, абсолютном, реальном универсуме, отмеченном никогда не постигаемой человеком случайностью своего существования. Такой «универсум», сосредоточивающий себя в *одном* индивидуальном человеческом существе, и есть *мир* образования. В этом смысле Платон, Данте, Гете, Кант — каждый имел свой «мир». Мы, люди, не можем в совершенстве постичь даже одну-единственную действительную случайную вещь, — даже с помощью бесконечных опытов и определений. Зато мы вполне можем постичь *сущностную* структуру всего мира!

«Душа человека — это в известном смысле все», — гласит знаменитое изречение Аристотеля, на усвоении и истолковании которого выросла великая историческая традиция идеи «микрокосма» от Фомы Аквинского, Николая Кузанского, Джордано Бруно через Лейбница к Гете. Согласно этой идее, человек как часть мира хотя и не идентичен целому миру в плане наличного бытия, зато *сущностно идентичен* ему, так что целое мира содержится в человеке как в одной из частей мира *целиком*. Сущности всех вещей встречаются в человеке и все они в человеке солидарны. «Homo est quodammodo omnia» * — пишет также и Фома Аквинский [3].

«Стремиться к образованию» — значит с любовью и рвением искать бытийного участия во всем и причастности ко всему, что есть в природе и истории от *сущности мира*, а не стремиться лишь к случайному наличному бытию и так-бытию — вот что означает,

по «Фаусту» Гете, желание быть микрокосмом. Становящееся самосоредоточение большого мира, «макрокосма», в *одном* индивидуально-личностном духовном центре, «микрокосме», или *миростановление* человеческой личности в любви и познании — всего лишь два выражения для различных направлений рассмотрения *одного и того* же глубочайшего процесса формирования, который называется образованием. Мир преобразовался realiter в человека, человек же должен idealiter преобразоваться в мир!

Источником этого процесса в человеке является не «платоническая» любовь к миру в обыденном смысле слова, а та любовь *подлинного* Платона, которая всегда неутолимо жаждет любви и слияния со всем тем, что составляет сущностное содержание мира и которая раз и навсегда дала имя всей «philosophia» как *любви к сущностному*. Это тот самый Эрос, за понятийное постижение которого боролись Платон, Аристотель (в своих понятиях ὀρέγεσθαι, ἐφίεσθαι *), Джордано Бруно («героическая любовь»), Спиноза («amor Dei intellectualis» **), Лейбниц, Гете, Шеллинг, Шопенгауэр, Эдуард фон Гартман, — как, впрочем, и я сам. Эта странная любовь; она горячая жажда и *одновременно* — направленная на вещи, как на самоценности, высочайшая *объективность*, если не сказать — корень всякого «объективного» отношения. Не отменяя вечной иерархии сущностных ценностей, она в своей предельной доброте *говорит «да»* всему, что неподвластным исследованию образом возникло из Ничто, терпит все, что нельзя похвалить и чему нельзя подивиться, и невозмутимо благословляет там, где человек должен претерпевать страдания. Поэтому образование — такая вещь, где ничем нельзя пренебрегать, и внутри себя, в глубине души надо постоянно уметь быть «невозмутимым» — в духе римского девиза «nil humania a me alienum puto» *** и стихотворных строк Шиллера: «Опираясь на граций и муз, он *невозмутимо* принимает стрелу, грозящую ему... из *кроткого* лука необходимости».

Это, первое, определение сущности образования из идеи микрокосма объединим теперь с другим: *образование как становление человека* — начиная с дочеловеческой природы — *и одновременно* как опыт постоянного «*само-deificatio*» — рассмотренного с его исходной ступени — с осознания того, что над самим человеком и над всеми конечными вещами есть некая верховная сущность, внушающая глубокое благоговение.

Мы еще очень мало знаем о том, что это вообще такое — «человек». В границах естествознания можно довольно аргументированно отстаивать тезис, что человек есть заболевшее животное, или животное, отставшее от своих ближайших сородичей в органическом приспособлении к миру и даже больше — в способности к приспособлению [4]. Когда мы рассматриваем человека извне, как сугубо природное существо, нам уже автоматически бросается в глаза прежде всего чрезвычайно развитая, дифференцированная и иерархизированная структура его нервной системы, в особенности головного мозга. Этот орган со всех точек зрения *полярно* противоположен органам и функциям размножения. Его собственные функции (мы знаем лишь малую их часть) по отношению ко всему организму осуществляют тормозящий и растормаживающий контроль, с ними связаны ответственные за сознание психические функции. Последние отчасти роднят человека с высшими позвоночными, но они же стали и его *самобытной особенностью*, когда филогенетически у человека сформировались новые, отсутствующие у животных, части мозга (например, лобные доли, столь существенные для прямохождения и процессов концентрации внимания). Сегодня благодаря многочисленным исследованиям мы достоверно знаем, что известные нам действия и психические функции живых существ — как в родовидовом развитии, так и в развитии одного отдельного существа от детства, полового созревания, зрелости, до старости и смерти — в точности соответствуют ступеням эволюции мозга и характеру его физиологических функций. Причем здесь господствует нечто большее, чем простой «параллелизм», который сам есть лишь следствие двух различных взглядов на единый психофизически индифферентный, ритмизированный жизненный процесс, т. е. следствие рассмотрения каждого существа так, как оно есть для самого себя и как оно выступает для других существ — здесь господствует сущностная *идентичность* [5]. Каждый процесс можно вызвать и через физико-химическое раздражение, и через коридор сознания. Здесь *одна и та же жизнь*, *единая*, не сводимая к механическому ритмика ее процессов, каждый из которых обладает своеобразной *целенаправленностью* и закономерностью, протекает в особом ритме, в своем протекании соотносясь по строгим законам аналогии с *целым*, т. е. будучи связан с сохранением и развитием, но также и с упадком и смертью психофизического организма как некоего неделимого *единства*. — Эта единая жизнь открывает и манифестирует себя здесь, лишь принимая различные формы в постижении себя и постижении чужого, в созерцании внешнего и внутреннего.

Но куда больше, нежели это, чисто анатомическое, отличие (которое мы должны понимать, как и все структурные образования живой органической материи, в конечном счете *функционально*, т. е. как различные виды упорядоченности химически-физических комплексов вещества и перепадов энергии в пределах функциональных полей) человека от высших позвоночных отделяет глубочайшая *физиологическая* пропасть [6]. Человек обладает мозгом, который (как мы это теперь знаем точно благодаря последним глубоким исследованиям [7]) по сравнению с мозгом ближайших к нам высших животных расходует чрезвычайно большие энергетические квоты питания, тепла и т. д. за счет других органов и функций тела. На фоне животных, лишенных коры головного мозга, человек — прямо-таки *раб* коры своего головного мозга; последний, сравнительно с другими органами тела, *наименее* регенерируется, филогенетически в наименьшей степени способен к дальнейшему развитию, жизненный процесс в нем как бы совершенно *застыл*. С него же normaliter всегда начинается и естественная смерть. Человек, как живое существо, в наибольшей степени «наделенное мозгом», сочетает в себе относительно большую продолжительность индивидуальной жизни с самой короткой видовой ее продолжительностью. Вид «человек» обладает наименьшей продолжительностью бытия, он — самый преходящий из всех видов: во всех отношениях он запоздал в своем жизненном развитии и (даже если отвлечься от возможных грозящих ему катастроф) первым обречен на видовую смерть.

Все эти вещи имеют глубокий философский смысл. Уже Э. фон Гартман подкрепил доказательствами положение о том, что при настоящей мутации и смерти вида иногда происходит рождение нового вида, и лучшие работы последних лет по этому вопросу [8] — в противовес теориям Вейсмана [*], долгое время господствовавшим в биологии, — подтверждают это. *Стареет* и эмбриональная плазма. Э. фон Гартман добавил еще один важный тезис о том, что видовая способность к развитию живых существ и вероятность приобретения ими новых особенностей организации (которые, выходя за рамки обычных приспособительных и местных особенностей, целиком захватывают всю морфологическую организацию) в общем и целом *уменьшается* с достигнутой уже эволюционной высотой и что, таким образом, вероятность видового развития у человека исключительно *мала*. «Сверхчеловек» в биологическом смысле — это сказка. Вейсман также называет человека *наиболее фиксированным* животным видом. Известные

факты снижающейся среднестатистической рождаемости у народов при растущем уровне цивилизации и культуры и идущие рука об руку с этим процессом индивидуализация и повышение ценности отдельной жизни и отдельного существа — наверное, лишь одно (весьма отдаленное) следствие этого более общего биологического закона. Оно соответствует полярной противоположности, в которой находятся функции мозга и функции размножения.

Но перед лицом этого множества сходных фактов мы вправе поставить вопрос: а не является ли этот homo naturalis вообще «*тупиком природы*»? Природы, которая именно потому, что она в человеке как бы зашла в тупик, заблудилась и не могла идти дальше *теми же* методами, что продвигали всю эволюцию до человека (об этом я здесь могу сказать лишь очень кратко и неточно), — словно превратилась в дух, духовно управляемую и направляемую «историю». Если рассматривать эту «историю» *только* с естественнонаучной точки зрения, то можно видеть, что, несмотря на все ее могучее движение и всю суету, она достигла на крайне сложных обходных путях (через развитие инструментов, техники, государства и т. д.) все-таки *не более*, чем того же самого, чего животное достигает намного проще, естественнее с помощью управления своими инстинктами, самодрессировки и тренировки, а также с помощью встречающегося уже у высших форм, у человекообразных обезьян, «практического интеллекта». (Этот термин понимается здесь объективно как способность животных к поведению, благодаря которому они могут биологически осмысленно реагировать на новые нетипичные ситуации без новых проб и ошибок и какой-либо тренировки.) Я повторяю: достигла *того же самого*, т. е. сохранения вида, реализации всякого рода специфически биологических ценностей!

Тот, кто исповедует лишь это воззрение на сущность человека, настоятельно рекомендуемое нам естествознанием и в рамках *одного только* естествознания неопровержимое, кто видит в том, что традиционный язык Европы со времен древних греков называет «дух», «разум», всего лишь сложный побочный продукт двустороннего процесса жизни, — тому надлежит быть последовательным и *отречься* от идеи и ценности «образования». Ибо это слово полагает *самоценность* того, что по вышеуказанному определению может быть исключительно «средством» для сохранения и повышения ее уровня. Идею и самоценность, нет — *бытийную ценность* духовно разумной человеческой личности, превосходящую все возможные ценности людских достижений и ценности жиз-

ни, — может и имеет право утверждать только тот, кто вместе с Кантом и всеми великими европейскими философами видит в человеке гражданина *двух* миров; или, лучше сказать, кто усматривает в человеке существо, укорененное в двух различных сущностных атрибутах *одной* субстанциально божественной мироосновы [9]. Иными словами тот, кто в проблесках «духа» и «разума» (скажем точнее: в чистой способности субъекта быть определенным только *вещью*), в лишенной вожделения *любви* и в способности *отличать* в каждом предмете *сущность* (Что-бытие) от случайного здесь-теперь-наличного-сущего, — кто во вспышках этих чисто «духовных» фундаментальных актов в человеке видит некую новую, эмпирически и биологически невыводимую сущностную манифестацию высшей первоосновы вещей *как таковой*. Ибо эта первооснова есть ничто иное, как целенаправленные *сила*, *влечение*, *порыв*, которые лежат в основе всей мертвой и живой природы, а также человека как природного и живого существа [10], поскольку *сама* эта мирооснова есть «дух», «разум», вселюбящий, всевидящий и всемыслящий свет.

Человек, как существо витальное, без сомнения, является тупиком природы, ее концом и ее наивысшей концентрацией одновременно; однако как возможное «духовное существо» (как возможная *само*манифестация божественного *духа*, как существо, могущее в деятельном со-вершении духовных актов мироосновы «*деифицировать*» самого себя) он есть нечто иное, чем просто тупик: он есть в то же время светлый и великолепный *выход* из этого тупика, существо, в котором первосущее начинает познавать само себя и себя постигать, понимать и спасать. Итак, человек есть одновременно и то, и другое: *тупик* и — *выход*!

Но если мы примем это *сущностное* понимание человека, которое противопоставляет человека не только ближайшим высшим позвоночным, человекообразным обезьянам, но и *всей природе* вообще как существо, которое в своем *глубочайшем центре* свободно от ее движущих сил и способно даже насмехаться над всей природой; если мы возьмем это понимание человека как такое, которое не содержит никаких *случайных* эмпирических признаков земного существа нашей эпохи с тем же названием (т. е. исчерпывается понятием «*способного к духу живого существа*») [11] — то этот «человек», в котором, возможно, бессознательно для него самого всегда, происходит относительное *Бого*становление там и тогда, где и когда он есть лишь качественно *нечто большее*, чем животное, есть не покоящееся бытие, не факт, а только возмож-

ное *направление процесса* и одновременно — в рамках человека как существа природного, — вечная *задача*, вечно сияющая цель. Да, в этом смысле *нет* человека как вещи, — даже как относительно константной вещи, — но есть лишь вечная «возможная», в каждый момент времени свободно совершающаяся *гуманизация*, никогда, даже в историческое время, не прекращающееся *становление* человека — часто с глубокими провалами в относительное озверение. В любой момент жизни в каждом из нас в отдельности и в целых народах эти регрессивные движения борются с процессом гуманизации. В этом — *суть идеи гуманности* и *одновременно* ядро как античного, так и христианского «*обожения*». И эта идея гуманизации и одновременно обожения точно так же неотделима от идеи «образования», как и рассмотренная нами выше идея «микрокосма».

Тот, кто занимался зоопсихологией, кто пытается найти группу актов и психических функций, а также их закономерность, которая несмотря на ясную как солнце, гигантскую разноплановость *достижений* человека и животного до сих пор еще не получила однозначного определения и которая могла бы нам объяснить специфические *монополии* homo sapiens (среди них — язык, постоянное прямохождение, религия, наука, изготовленный в определенной форме и применяемый всегда «как один и тот же» инструмент, совесть, художественная изобразительная функция, функция наименования, чувство справедливости, образование государств, образование понятий, исторический прогресс и т. д.), — тот не перестанет удивляться, вдумываясь в смысл того, что выражают следующие слова: быть человеком *трудно*.

Редко, очень редко человек как существо биологического вида есть «человек» в смысле идеи «humanitas».

«Изучайте животных, и вы поймете, как это трудно: быть человеком», — говорю я обычно своим студентам.

Большую, в том числе философскую, ценность имеет то, чем располагает молодая, столь быстро прогрессирующая наука зоопсихология. Именно она показала нам, до какой степени раньше *недооценивали* психические способности животных. Так, еще недавно животным приписывали едва ли что-то большее, чем так называемую ассоциативную память, т. е. определяемость репродуктивных процессов, регулируемых ассоциациативными законами, посредством подлежащих решению задач, которые ставят физиологическое состояние организма и импульсы его влечений вместе с констелляцией окружающей среды. Этого достаточно и для того, что-

бы объяснить нам способность животных к дрессировке посредством поощрений удовольствием и болевых предупреждений, их самодрессировку путем «проб и ошибок», а также постепенную фиксацию и накопление успешных способов поведения [12]. Далее, животным приписывали еще нечто такое, что обозначается темным словом «*инстинкт*». Т. е. никогда посредством опыта, обучения и привычки не создаваемую, но лишь специализируемую, встроенную в морфогенез организма, врожденную и наследуемую способность *осмысленным* образом реагировать на типичные, постоянно повторяющиеся ситуации с помощью *сообразной виду* жестко ритмизированной последовательности способов поведения — так, как если бы животное уже имело перед глазами конечный результат своего поведения, на самом деле все же не имея его, подобно тому, как человек, действуя, имеет перед глазами свои так называемые «цели». В инстинкте стремление и знание еще как бы слиты воедино. Сегодня, на фоне исследовательских успехов зоопсихологии, мы должны, мы имеем право сказать: животное наверняка обладает *чем-то большим*, нежели этими двумя способностями, — как бы ни было трудно с точностью установить границы этого «большего». Животное обнаруживает (по крайней мере, это имеет место у высших позвоночных) и начатки «технического интеллекта» в определенном ранее смысле, а в связи с ним — способность к осмысленному *выбору* в направлении, не предписанном жестким образом видовой организацией. Так что и на *новые* ситуации оно в состоянии реагировать без проб, осмысленным, соответствующим порядку вещей образом, а также — до известной степени — пользоваться определенными вещами как инструментами, — правда, не употребляя при этом всегда *одну и ту же* вещь «как инструмент» и даже вообще не придавая вещам постоянную *форму* инструмента. Также и подлинно альтруистические действия (в которых животным ранее отказывали) заложены в них, причем действия, не определяемые только инстинктом ухода за потомством и временем течки.

*Недо*оценка души животных существенным образом обусловила непонимание истинного достоинства и значения человека. Ведь человек в сущностном смысле создает отнюдь не практически-технический интеллект, как это думали раньше; в человеке он лишь *количественно* чрезвычайно развился — до степени Сименса или Эдисона. Только обладание актами, имеющими *автономную* закономерность — по отношению ко всякой психической витальной каузальности (включая практический интеллект, управляемый

влечениями) — есть подлинно новое; эта закономерность не аналогична и не параллельна функциональным процессам нервной системы, но параллельна и аналогична *объективной предметной структуре и структуре ценностей самого мира.* Животное психически живет *в* вещах — у человека мы назвали бы это мгновенным «экстазом». Обезьяна, прыгающая туда-сюда, влекомая то одним, то другим предметом, в известной мере всегда живет в моментальных экстазах. Только человек впервые *противопоставляет* себя и свое «самосознание» миру, в нем впервые разделяются предметная окружающая среда и переживание самого себя как Я. Воспринимая содержание различных органов чувств, только он способен постичь вещь как «ту же самую». Разумеется, у животного есть сознание общего, но оно не может одновременно отделить общее содержание от единичных объектов, понять, как связаны общие содержания между собой, — независимо от конкретных ситуаций и случаев их возможного применения — и самостоятельно оперировать ими. У животного есть, далее, способность предпочитать одно *благо* другому благу, — например, одну пищу — другой, большее количество удовольствия — меньшему, а также избирать из многих действий те, которые способствуют достижению предпочитаемого. Животное ни в коем случае не есть просто «слепое» инстинктивное существо, за которое его раньше принимали. Но у животного *нет* способности самостоятельно предпочитать одну *ценность* in abstracto (независимо и отвлеченно от определенных конкретных вещей-благ) другой ценности, стоящей ниже на ценностной шкале, — так, как человек может предпочесть «полезное» как таковое «приятному» как таковому или сохранение и реализацию духовной ценности (чести, достоинства, счастья, убеждений) — даже высшей ценности жизни, сохранению собственного бытия.

В конечном счете есть *три основных определения* [13], к которым можно свести подлинно человеческие духовные и разумные функции (некоторые из них я только что привел в качестве примера):

1. Способность субъекта быть определенным только содержанием *вещи* — в противоположность определенности влечениями, потребностями и внутренними состояниями организма.
2. Свободная от вожделения *любовь* к миру как нечто возвышающееся над всяким отношением к вещам, определенным влечением.
3. Способность отличать Was-sein (сущность) от Daß-sein (наличного бытия) и в этой «*сущности*», открывающейся, когда мы как бы анатомируем и устраняем наше вожделеющее отношение к ми-

ру и когда отступает связанное с этим отношением давление наличного бытия, усматривать то, что сохраняет значимость и истинность для всех случайных вещей и событий, имеющих ту же самую сущность («усмотрение априори»). Поэтому тот, кто отрицает у человека способность к априорному суждению, сам того не ведая, низводит его до уровня животного [14].

Эти три функции, без которых невозможно возникновение «*сознания мира*» (в отличие от простого «*наличия окружающей среды*» у животного) — по сравнению с жизненными ценностями и витальными психическими функциями, к которым полностью привязано животное, можно охарактеризовать как функции относительной аскезы. Действительно, в системе органических видов человек является *относительным* «*аскетом жизни*», что вполне соответствует тому тупиковому варианту земного развития жизни, которое, как мы видели, он собой являет. Человек есть существо, в котором универсальная эволюция, в которой божество реализует свою сущность и раскрывает свое вневременное становление, нашла царство сущего и ценностного, простирающееся *далеко за пределы любой возможной жизненной среды* и возвышающееся над всем, что важно или неважно лишь с точки зрения жизни. Поэтому и то, что, в отличие от влечения и инстинкта, мы называем «свободной волей» человека, есть *не позитивная* сила творчества и созидания, а сила *торможения и растормаживания* импульсов влечений. Акт воли, соотнесенный с действием, первично всегда есть «non fiat» *, а не «fiat» [15].

От функций, которые я охарактеризовал как первичные акты духа, мы с необходимостью приближаемся к *конститутивному понятию* человека: человек есть существо *возвышенное и возвысившееся* в самом себе над всей жизнью и ее ценностями (да и над всей природой в целом), — существо, в котором психическое *освободилось от служения* жизни и облагородилось, преобразовавшись в «дух», в тот самый дух, которому теперь и в объективном, и в субъективно-психическом смысле служит сама «жизнь». Вечно новое и растущее «становление человека» в этом точном смысле, гуманизация, которая есть одновременно самообожение и со-осуществление идеи божества, — не ожидание некоего Спасителя извне, не приятие капитализированной спасительной благодати от Церкви, которая обожествляет своих основателей, превращая их в вещи, но отказывая в истинном личном следовании им, но именно *само*обожение, что означает в то же время со-осуществление вечно лишь «сущей как сущность» [wesende] идеи *духовного* божества в субстрате *порыва*, лежащего в основе всех без исключения жизненных форм природы и становлении всех ее видов, влекущего в любом влечении, в мертвом и живом в соответствии с разнообразными законами проявляя себя в тех «образах», которые мы называем «телами». В этом я вижу как ядро всякого «образования», так и последнее философское оправдание его смысла и ценности.

Человек, этот короткий праздник в огромной временной длительности универсальной эволюции жизни, имеет, таким образом, некое *значение* и для цели становления *самого божества*. Его история — это не просто спектакль для некоего вечно совершенного божественного наблюдателя и судьи, она вплетена в становление самого божества [16]. Ибо тот факт, что человекоживотное есть существо, все снова и снова *становящееся* посредством сомообразования человеком, соотнесенным с божественным духом *существует*; и тот факт, что оно в ходе «мировой» истории все больше и больше *становится* тем, что оно есть по своей *сущности* в зародыше (в смысле изречения Пиндара «Стань тем, кто ты есть»); тот факт, что оно питает энергией деятельности всех своих влечений (голод, власть, libido) и своей крови изначально немощный, напрочь лишенный хоть каких-либо степеней интенсивной деятельности, лишь «сущий как сущность» дух; что оно эту *свою идею духа осуществляет и воплощает* до кончиков пальцев и до улыбки, — все это не есть ни голое средство для заранее предусмотренных достижений так называемого «культурного прогресса», ни побочный продукт истории. Скорее в этом заключается *смысл Земли, да и самого мира*. Это нечто, существующее *исключительно* ради самого себя и ради божества, которое не могло достичь своей собственной цели, не могло осуществить предназначения своего собственного вневременного становления без человека и его истории. Не в товарах, не в достижениях искусства и не в бесконечном процессе познания позитивных наук, а в этом добротно и благородно оформленном *бытии* человека, в *бого-со-осуществлении* через человека завершается всякая историческая деятельность. Не только Суббота придумана ради спасения человека in Deo, — для этого созданы вся цивилизация, вся культура и вся история, все государство, вся церковь и общество: Salus animarum suprema lex *. Образование — это не «учебная подготовка к чему-то», к профессии, специальности, ко всякого рода производительности, и уж тем более образование существует *не ради* такой учебной подготовки. Наоборот, всякая учебная подготовка

«к чему-то» существует для образования, лишенного всех внешних «целей» — для самого *благообразно* сформированного человека[17].

Но — и это очень важное «но» — некоторых целей достигают только тогда, когда *не* преследуют их *намеренно*. Ценности, как и их субъективные отзвуки — чувства — тем ниже, чем непосредственней и легче их можно иметь целью предумышленно и чем больше должны быть разделены их блага-носители, дабы стать доступными для многих[18]. Да, образование — это «*предназначение*», а именно индивидуальное и единственное в своем роде предназначение как наций, культурных кругов, так в конечном счете и каждого отдельного человека; но оно *не* есть непосредственная *цель* воли. Образование *не есть* «желание сделать себя произведением искусства», *не* есть самовлюбленная направленность на самого себя, на свою красоту, свою добродетель, свою форму, свое знание. Оно есть прямая противоположность такого намеренного наслаждения самим собой, кульминацией которого является «дэндизм». Человек *не есть* произведение искусства и *не должен* быть произведением искусства! В процессе своей жизни *в* миру, *с* миром, в деятельном борении против его и своих страстей, сопротивлений, в любви и деле (относятся ли они к вещам, собратьям или государству), в тяжелом труде (который, принося результаты, укрепляет, возвышает и расширяет *силы* и *самость*), а в конечном счете и в интенции подлинно deificatio * — deificatio в акте того velle, amare in Deo, того cognoscere *in* lumine Dei **, которые у Августина и у Лютера обозначают это невещественное deificatio в акте — во всем этом происходит, свершается *становление* образования — за спиной простого намерения и простого желания. И только тот, кто потеряет себя в благородном деле или в подлинном обществе, не ведая страха перед тем, что с ним при этом произойдет, тот *станет собой*, что означает: найдет свое подлинное «Я», приобретет его из самого божества, из его силы и чистоты его дыхания.

Но каково же наиболее сильное действенное внешнее *средство*, *стимулирующее* образование? Что *внешнее* должно добавиться к этой направляющей идее и к той единственной в своем роде, всегда индивидуальной направляющей ценности, которые дает нам подлинная, совершающаяся «in Deo» любовь к самому себе, к нашему глубинному сущностному ядру (к «идее» Бога в нас самих) и которые нам предназначено реализовать? Что заставляет нас деятельно следовать зову нашего *предназначения*, тихому требованию этого образа, в сравнении с которым мы становимся тем меньше, чем больше к нему приближаемся? Очень многое, но оно опять-таки лишь малой частью находится в наших руках! Ибо жизнь, выражаясь в духе Гете, — штука ни божественная, ни дьявольская, а *демоническая*, и огромная *судьбоносная* часть так называемой «истории» равнодушна в своей игре, заставляя считаться со своими ужасными принудительными факторами наследственности, среды, классового и группового положения, эпохи и еще чего-то тысячекратно большего.

Но если взглянуть теперь не на эти факторы (которые в каждое мгновение с неотвратимостью уносят в ночь так много благородных зачатков), а на позитивные стимулы к образованию, то первым и величайшим является *ценностный образец личности*, завоевавшей нашу любовь, наше уважение. *Однажды* человек *целиком* должен уйти в нечто Цельное и Подлинное, Свободное и Благородное, раз он решил быть «образованным». (Существуют и антиобразцовые эволюции, их следует избегать!) Такой образец не «выбирают». Он сам захватывает нас, маня и призывая, незаметно привлекая нас к своей груди. Национальные образцы; профессиональные образцы; нравственные, художественные образцы; наконец, немногие образцы самой чистейшей и высшей человеческой образованности; очень немногие Святые, Чистые и Цельные, которых видела эта земля, — все это ступени и одновременно первопроходцы, те, кто разъясняет и показывает каждому человеку *его* предназначение, те что служат для нас мерилом и помогают нам подняться до нас самих, до нашего духовного «Я», те, что учат нас познавать наши настоящие *силы* и деятельно пользоваться ими.

Но истинное образование непременно *избирательно*. Безумие хотеть быть таким, как Гете, Лютер и Кант одновременно (как говорят наши народные ораторы), или изображать из себя какое-то иное сочетание так называемых «великих людей». Вообще, надо бы больше заботиться о том, чтобы Прекрасные и Чистые, истинно Образованные были и в самом деле «великими», т. е. могли *воздействовать* на историю — вместо того, чтобы падать ниц перед так называемыми «великими людьми истории»! Ведь последние зачастую становились «великими» только на фоне низости людей своего времени!

Любой человек, — так же как и любая группа, любая профессия, любая эпоха в своих вождях — имеет *свою* особую типическую структуру влечений, т. е. некий определенный порядок преоблада-

ния влечений, имеют *свой* самобытный этос, а потому и *свои особые образцы*. Поэтому весьма оправданно в своих недавно появившихся «*Формах жизни*» Эдуард Шпрангер требует такой *дифференциации* образовательных идеалов в соответствии с задатками природной конституции, которые в личностной форме выявляют типичные линии направления нашего конкретного человеческого становления и гуманизации. Большим заблуждением 18 века, роковым для судеб идеала гуманности в 19 столетии было то, что «гуманность» он сделал для себя образовательным идеалом лишь в абстрактной форме *одинакового* во всех людях разумного существа; и новая тоска по авторитетам и почитание великих людей в романтизме были всего лишь реакцией — в некоторых моментах поистине опустошающей — против этой односторонней, абстрактно-рациональной идеи гуманности. Но «дух» уже *в самом себе* индивидуализирован, причем не только в своем наличном бытии, но в своем *так-бытии* [19]. Он индивидуален отнюдь не благодаря содержанию своего случайного внешнего или внутреннего опыта и не благодаря своему соединению с телом и его наследственными качествами. Личность в человеке есть *индивидуальное уникальное самососредоточение* божественного духа. А посему и образцы — это не предметы подражания и слепого поклонения, как это часто бывает на нашей одержимой идеей авторитета немецкой земле. Они лишь прокладывают путь к тому, чтобы мы услышали зов *нашей* личности; они — всего лишь занимающаяся утренняя заря воскресения нашей *индивидуальной* совести и закона. Личности-образцы должны делать нас свободными, и они делают нас *свободными* (ибо сами они суть Свободные, а не рабы). Свободными — для нашего предназначения и полного раскрытия наших сил. Всеобщие законы (как природы, так и нравственности) — это всегда лишь негативные законы, которые больше говорят о том, что *не* может произойти и от чего мы должны отказаться, чем о том, что мы должны делать и чем мы должны стать. А во-вторых, они — среднестатистические законы, или законы больших чисел, которые не безусловно, а лишь очень условно обязательны [20].

18 век, включая Канта, ошибся и в том, что не заметил подлинного *роста самого духа* в истории и обществе, роста его форм, на школьном языке философии называемых «априорными» — в мышлении, созерцании, оценках и ценностных предпочтениях, любви и т. д.; 18 век постулировал историческую константность форм разума и не знал ничего, кроме аккумуляции исторических *достижений* (благ, произведений), на которых, как на некой горе, стоит каждое поколение. Но духовный рост все-таки существует — как, впрочем, и упадок духа — независимо от биологических и неврологических изменений в человеке. Совсем недавно я писал: «Такие изменения, как изменения *форм* мышления и созерцания при переходе «mentalité primitive» (в том виде, в каком его описал Леви-Брюль) в цивилизованное состояние человеческого мышления, следующего закону противоречия и закону тождества; изменения форм этоса как форм самого *ценностного* предпочтения (а не просто оценочных отношений к благам, которые возникают на основе *одного* и того же закона ценностных предпочтений или «этоса»); изменения чувства стиля и самой художественной воли (в том виде, в каком их предполагают со времен Ригля *); изменения, связанные с эволюцией раннезападного органологического взгляда на мир (простирающегося вплоть до 13 века) к механистическому взгляду на мир; такие изменения, как при переходе от преимущественного объединения людей по принципу половых союзов без государственного авторитета к эпохе «политического общества» и государства, или от формы преимущественного объединения в «жизненные сообщества» к преимущественно «общественным» формам объединения, или от преимущественно магической техники к преимущественно позитивной технике — все это суть изменения совершенно иного *порядка* (а не величины), нежели изменения, происходящие благодаря аккумулированному *применению* уже сформированного рассудка (в том виде, в каком он соответствует, например, западной форме логики), или чем изменения «практической моральности» и приспособления *одного* этоса к изменяющимся историческим обстоятельствам (например, христианского этоса к позднеантичным, средневековым, современным хозяйственным и общественным условиям); или чем изменения только *внутри* преимущественно органологического и преимущественно механистического взгляда на мир». Для социологии динамики знания нет ничего важнее, чем это различие: подлежат ли изменению *сами формы* мышления, оценивания и созерцания мира — или меняется лишь их *применение* к *количественно* и *индуктивно* расширенному материалу опыта. Для ответа на этот вопрос надо разработать определенное точное учение о критериях этого различия [21].

И тут я подхожу к *процессу образования духа и к формам знания*, которые служат этому процессу. Я укажу здесь лишь на самое главное, на принцип; чтобы увидеть, посредством какого знания растет сам наш дух и тем самым — а не благодаря своим достижениям и

творениям — становится «образованным». Для этого необходимо привлечь внимание к тому потаенному процессу, в котором знание, специфически присущее именно человеку, т.е. изначально предметное *сущностное знание, функционализируется* (мы могли бы сказать также — *категоризируется*). Этот процесс, где бы он ни происходил, есть как бы претворение предметного знания в новую живую силу и функцию, в способность постоянно изыскивать на путях познания (согласно остающимся от первого акта знания и его предмета *форме и гештальту* схватывания и выбора) что-то новое и включать его в копилку знания. Итак, претворение *материи* знания в *силу* познания — то есть *подлинный функциональный рост самого духа* в познавательном процессе.

Всякий, даже не посвященный в сложные вопросы философии и психологии, говоря об отличии «образовательного знания» от знания, которое, несмотря на свою ценность, не имеет ничего общего с образованием, может констатировать следующее: знание, ставшее образованием — это знание, которое уже не остается в нас как бы непереваренным, знание, о котором не задумываются, как оно появилось и откуда оно. Гете описал это остроумно и верно, когда в одном прелестном стихотворении он говорит по поводу «оригиналов», что теперь он уже и не знает, какими жареными *гусями и утками он откормил свой животик!* * Полностью переваренное и полностью усвоенное, ставшее жизнью и функцией знание, — не «опытное знание», а «знание опытности» (Мейнонг) [22], — знание, происхождение и источник которого невозможно уже установить, — вот что такое «образовательное знание». Одно из лучших популярных определений «образовательного знания» принадлежит Уильяму Джеймсу: «Это то знание, о котором не нужно вспоминать и о котором нельзя вспомнить». Я хотел бы добавить: это совершенно готовое в каждой жизненной ситуации (всегда имеющееся наготове), ставшее «второй натурой», полностью подходящее к конкретной задаче и требованию момента знание, облегающее нас, как естественный кожный покров, а не как готовый костюм. Не «применение» понятий (правил, законов) к фактам, а *обладание* вещами и непосредственное видение вещей *в* такой форме и смысловом контексте, «как если бы» это применение совершалось по неисчислимому количеству правил и понятий одновременно, будучи скорее *соотнесением мер*, чем применением. У человека «образованного» уже в *становлении* какого-либо опыта то, *что* дано в этом опыте, упорядочивается в

осмысленно расчлененную по образам, формам и рангам *целостность мира* — в микрокосм, и вещи стоят перед ним и его духом в «форме», в осмысленной, благородной, правильной форме, — причем сам он не сознает того, что придал им форму. Поэтому образовательное знание столь *ненавязчиво*, просто, смиренно, несенсационно, нешумливо, неброско, оно — нечто само собой разумеющееся и постоянно сознающее свои границы. Гордость образованием, высокомерие знания есть a priori необразованность; а уж тем более образованное чванство. «Образован тот, — сказал мне однажды один умный человек, — по кому не заметно, что он изучил что-то, если он это изучал; и по кому не заметно, что он чего-то не изучал, если он это не изучал». Поэтому настоящее образовательное знание всегда точно знает то, что оно *не* знает. Оно всегда — то старое доброе «docta ignorantia», о которой немецкий кардинал Николай из Кузы написал столь глубокомысленную книгу; в то же время оно всегда — то истинно сократическое «знание незнания», то «благоговение перед филигранностью вещей» (по словам Фридриха Ницше), в котором мы уже на уровне чувства схватываем, что мир намного шире и таинственней, чем наше сознание. Ибо к образованию необходимо относится та сформировавшаяся *еще до* опыта панорама регионов сущности, ступеней и слоев бытия, область существования которых хотя и схватывают, но о которых знают только, что они лишены для нас содержания. Поэтому Кант справедливо требовал, чтобы человек *знал* также и «границы» своего знания (в особой науке, которую он называл «критикой разума») и чтобы эти осознанные границы он ясно отличал от простых «рамок» знания, какие имеет животное. Животное наверняка не имеет понятия о том, что оно *не* знает: оно слепо тычется в свои рамки, словно золотая рыбка в стенки аквариума.

Но если оставить эти незатейливые популярные описания того, что представляет собой образовательное знание, и попытаться понять суть дела *теоретически*, то можно дать следующее определение: образовательное знание — это приобретенное на *одном* или немногих хороших, точных образцах и включенное в систему знания *сущностное знание*, которое стало формой и правилом схватывания, «категорией» всех случайных фактов будущего опыта, имеющих ту же сущность. Такие приобретенные и сложившиеся формы и структуры (да, пожалуй, целый мир таких форм, причем не только мышления и созерцания, но и любви и ненависти, вкуса и чувства стиля, ценностного отношения и волеизъявления — таких, как этос и настроение) *имеет каждая* исторически

конкретная *образованная группа*, как бы мы ее ни называли. Мы изучаем их в науках о духе, и, наверное, высшая цель таких наук — разглядеть эти структуры в контексте групповой культуры, вычленить их из ее конкретных произведений и достижений и понять исторические изменения и последовательность данных структур. Так совершенно верно полагал Вильгельм Дильтей в своих известных исследованиях, посвященных наукам о духе, — хотя ему совершенно не удалось понять *сущность образования* подобных структур. Но то же самое структурообразование происходит и в *индивиде* под воздействием социальных и конкретно-исторических условий в процессе его образования. В конце концов всегда именно *избранные личности* суть тот первый исходный пункт, из которого это структурообразование передается многим, массе. Социология знания помогает нам ясно понять, в каком поколении, за какой промежуток времени данное структурообразование распространяется в различных слоях народной массы.

Это структурообразование охватывает не только рассудок, мышление, созерцание, но в не меньшей мере и *душевные* функции — то, что народная традиция именует «сердцем». Существует сложившееся образование сердца, образование воли, образование характера, и посредством них — очевидность сердца, «ordre du coeur», «logique du coeur» (Паскаль), такт и «esprit de finesse» чувствования и ценностного отношения; исторически изменчивая и все-таки по отношению к случайному опыту строго *априорная форма структуры душевных актов*, способ возникновения которой существенно не отличается от способа возникновения форм рассудка.

Гете была свойственна некая (воспринимавшаяся им как субстанция трагичности жизни) *ритмика* любви, блаженного наслаждения и горького отречения, «прекрасного мгновения», которое сердце умоляет продлиться и необходимости двигаться дальше в бесконечную даль самообразования и духовного деяния, которая ощущается как нечто святое — вероятно, приобретенная им в одном-*единственном* переживании. Несмотря на это, оно стало формой и структурой его любви к женщине и в то же время — формой и структурой его воззрения на феномен трагического в этом мире *вообще* — до самых последних лет жизни: это то, что Гете пережил в Сезенхайме с Фридерикой.

Но посмотрим теперь, какое место это сущностное знание и это сущностное переживание, из которых образовательное знание возникает посредством функционализации, словно обретая в ней

свою плоть и кровь, занимает в *системе родов человеческого знания*, представленную здесь только в очень грубом и приблизительном виде.

Трудно говорить о родах знания, не определяя более общего, *высшего понятия знания*. Философская теория познания предлагает нам, к сожалению, не одно, а многие и совершенно различные определения: знание и познание, говорит древнейшая школа догматизма, есть отражение вещей, находящихся вне нашего сознания. Нет, — отвечает Марбургская школа, — познание есть мыслительное конструирование предметов по внутренним законам самого мышления. Познание, — говорит опять-таки южно-западногерманская школа, — это формовка материала посредством суждения. Познавать — значит делать суждения, ведущие к полезным действиям, — утверждает прагматизм. Познание по Бергсону — это естественное «вчувствование» в процесс становления мира. Познание — это понимание связей между представлениями, которые как таковые, со своей стороны, не подобны вещам, но по крайней мере связи вещей и связи представлений аналогичны, — считает «критический реализм». Познание есть либо описание наглядно-воспринимаемых фактов с минимумом понятий и законов, экономящих наглядное созерцание, либо познание означает обнаружение в чем-то относительно неизвестном известного комплекса и обозначение обнаруженного неким недвусмысленным знаком, — так учат некоторые позитивисты. Сколько школ, столько и ученых мнений! Мы не будем судить здесь об их относительной ценности [23].

Ошибочным во *всех* этих подходах является то, что в них не берут за исходный пункт простой фундаментальный вопрос: *что есть знание*? Ведь познание само по себе есть лишь знающее обладание чем-то в «*качестве чего-то*» — совпадение некоего данного в созерцании содержания с *независимым* от него значением. В наиболее общее понятие знания как цели всякого познания как раз и не попадают вышеперечисленные традиционные для философии дефиниции. Знание как таковое должно быть определено так, чтобы никакой его особый род или нечто, что уже само по себе включает в себя знание, да и вообще «сознание» (например, суждение, представление, умозаключение и т. д.) не были бы использованы в дефиниции, т. е. знание должно быть определено в чисто *онтологических* понятиях.

Мы говорим, что *знание есть бытийное отношение*, а именно такое, которое предполагает бытийные формы «целого» и «части».

Это отношение *участия* одного сущего в так-бытии другого сущего, посредством которого в этом так-бытии ни в коей мере не сополагаются изменения. «Знаемое» становится «частью» того, кто «знает», не сдвигаясь при этом со своего места в каком бы то ни было отношении и не претерпевая каких-либо прочих изменений. Эта бытийное, а не пространственное, временное, каузальное отношение. «Mens», или «дух», означает для нас некий X, или совокупность актов в «знающем» сущем, посредством которых такое участие возможно; посредством которых вещь (или, лучше, *так-бытие — и только* так-бытие — какого-либо сущего) становится «ens intentionale» в отличие от простого *наличного бытия* («ens reale») *, постоянно и необходимо остающегося *вне и по ту сторону* отнесенности к знанию [24]. Корнем этого X, моментом, определяющим движение исполнения актов, ведущих к какой-либо форме этого у-частия [Teil-*habe*], может быть только трансцендирующее само себя и свое собственное бытие *при*-частие [Teil-*nahme*], которое мы называем «любовью» в самом формальном смысле этого слова. Знание, таким образом, есть там и только там, где так-бытие существует в качестве строго идентичного как extra mentem, а именно in re, так и, одновременно, *in mente* ** — как ens intentionale или как «предмет» [25]. Таким образом, вопрос о том, приходим ли мы и как мы приходим к вещам из нашего так называемого «сознания», здесь для нас отнюдь не дан в качестве осмысленного. «Сознание» или знание знания (con-scientia) уже *пред*полагает обладание экстатическим знанием (дети, первобытные люди, звери); оно может стать данностью только посредством рефлексивного акта, который сам направляется лишь на дающие знание акты.

Без тенденции сущего, которое «умеет» *выходить и исходить* из себя для *у*-частия в другом сущем, не существует вообще никакого возможного «знания». Я не вижу другого названия для этой тенденции, кроме «*любви*», самоотдачи — готовности отдаться, как бы взрывания любовью границ собственного бытия и так-бытия. В обоих главных классах актов, составляющих наш дух, — в созерцании и в мышлении, соответственно, в обладании образами и в обладании знанием, постигается *одно и то же* так-бытие. И только там постигается в строжайшем смысле слова оно «*само*» (целиком или только отчасти), где означаемое *полностью совпадает* с созерцаемым, — соответственно, где все частичные созерцания, опосредованные различными модальными функциями зрения, слуха и т. д. *совпадают* друг с другом, а также с воспоминаниями и ожиданиями, и где аналогичным образом совпадают частичные значения, с помощью которых мы *объективное* «значение» вещи последовательно делаем полным целостным значением. В этом *переживании совпадения* (очевидность) созерцания и значения или в этой последовательности переживаний совпадения вещь все более адекватно *высвечивается* в духе в соответствии со своим так-бытием. Вся деятельность мышления, наблюдения и т. д. суть лишь операции, которые *ведут* к «знанию» — но сами они еще не есть знание.

Если придерживаться этого описания «знания» в наиболее общем смысле слова, то ясно, что так как знание есть бытийное отношение, то и его объективной *целью*, тем, «для чего» знание существует и отыскивается, не может быть само знание, но — во всяком случае — некое *становление, становление иным*. Таким образом, не следует отвергать вопрос «зачем» и говорить: «science pour la science» *, как это столь часто делают те, кто видят в прагматизме только противника. Еще Эпикур довольно метко называл желание иметь знание только ради знания чистым «тщеславием». Самовнушения ученого тщеславия и в самом деле не ответ на серьезный философский вопрос! У знания, как и у всего, что мы любим и ищем, должны быть *ценность* и конечный *онтический смысл*. «Знание ради знания» точно так же тщеславно и глупо, как и «l'art pour l'art» ** эстетов. От правильного «умонастроения» (не более) в этом ответе — только то, что он отрицает в философском прагматизме — а именно, что всякое знание существует якобы только ради пользы, — хотя, правда, есть и такое знание, которое существует только ради практического господства (не ради пользы или пользы от господства) или, лучше сказать, такое, чей *выбор* предметов и предметных признаков происходит только ради этого господства. Следует указать как раз другое (возможно, более высокое по своей ценности) «зачем», определяющее желание иметь знание. До сих пор мы нашли только то, что знание служит *становлению*. Тогда возникает вопрос: становлению *из чего*? становлению *чего*? и становлению *чем*?

Я думаю, существуют *три высших цели* становления, которым знание может и должно служить. Во-первых, *становлению и полному развитию личности*, которая «знает», — это «*образовательное знание*». Во-вторых, становлению *мира* и вневременному становлению *самой* высшей *основы* так-бытия и наличного бытия мира, которые лишь в нашем человеческом знании и в каждом возможном знании достигают их собственного «предназначения» становления, или в любом случае — того, *без* чего они не

могли бы достичь предназначения своего становления. Это знание ради божества, Ens a se *, называется *«спасительным, или святым знанием»*. И наконец, существует третья цель становления, цель практического господства над миром и его преобразования для наших человеческих целей и намерений — то самое знание, которое так называемый прагматизм односторонне, если только не исключительно, имеет в виду. Это — знание позитивной «науки», *знание ради господства*, или *знание ради достижений*.

Существует ли между этими тремя высшими целями становления, которым служит знание, *объективная иерархия*? По-моему, — очень ясная и сразу же высвечивающаяся: от знания ради господства (оно служит практическому изменению мира и возможным достижениям, посредством которых мы можем его изменить) путь идет по направлению к цели «образовательного знания», посредством которого мы расширяем и развиваем бытие и так-бытие духовной личности в нас до *микрокосма*, пытаясь быть причастными тотальности мира (по крайней мере в его структурных сущностных чертах и сообразно нашей неповторимой индивидуальности). От «образовательного знания» путь лежит, далее, к «спасительному знанию». То есть к *такому* знанию, в котором наше личностное ядро пытается стать причастным самому высшему бытию и *самой* основе всех вещей (соответственно, сама высшая основа делает личностное ядро причастным такому участию). Или, иначе, к знанию, в котором высшая основа вещей в той мере, в какой она «узнает» в нас и через нас себя саму и мир, *сама* приходит к цели своего вневременного становления (как учили сначала Спиноза, позднее Гегель и Эдуард фон Гартман), к некому *единению* с собой, к снятию заложенного в ней «напряжения» и «изначальной противоположности» [26]. Так называемого «знания ради знания» не существует *нигде*, и его *не может* и не *«должно»* быть вовсе. Да по большому счету его еще никогда и нигде в мире не было.

Из этих трех идеалов знания новейшая история *Запада* и его самостоятельно развивающихся культурных придатков (Америка и т. п.), все более впадая в односторонность, систематически культивировала почти одно только *знание ради достижений*, направленное на возможное практическое изменение мира в форме практикующих разделение труда специальных позитивных наук. Образовательное знание и спасительное знание в поздней истории Запада все больше и больше отходили на задний план. Но и из этого знания ради господства и знания, ориентированного на труд, в этот период культивировалась только *одна* возможная *половина*: та часть, что предназначена служить овладению и управлению *внешней* природой (в первую очередь — неорганической). Однако *внутренняя* техника жизни и души, т. е. задача максимального распространения власти и господства воли и посредством нее — духа на психофизические процессы организма (поскольку он как ритмизированное временное единство регулируется по витальным законам) отступила далеко назад перед целью овладения внешней и мертвой природой в самом организме). Только недавно в Америке и Европе возникло сильное движение в этом направлении, которое постепенно начинает ощущаться также и у нас. *Азиатские культуры*, напротив, именно в разработке образовательного и спасительного знания, а также знания, направленного на витальный мир и ориентированного технологически, имеют такое же огромное превосходство, каким Европа располагает в области знания, служащего овладению внешней природой. Позитивизм и прагматизм — лишь очень односторонние философские *формулировки* этого действительного состояния новозападноевропейской культуры знания: оба они делают трудовую науку — не вполне ясно сознавая это — единственно возможным знанием вообще. Прагматизм имеет только одно весьма важное преимущество — *сознательности*. Ибо представители «la science pour la science», которые de facto занимаются также лишь наукой, ориентированной на труд (т. е. наукой, которая, если совершенно отвлечься от психических мотивов исследователя, *объективно* бессмысленна и вообще бесцельна, если *не* служит практически-техническому изменению мира), препятствуют устранению этой чудовищной односторонности куда больше, чем прагматизм, так как их *мнимо* умозрительная «теоретическая» наука неправомерно занимает место возможного образовательного и спасительного знания в человеческом духе. Поэтому *относительную* правоту прагматической теории познания для *позитивных* наук в противовес этому направлению надлежит неустанно защищать [27]. Лишь после этого *чистое* образовательное знание и *чистое* спасительное знание (их подлинные цели, несущие их фундаментальные духовные позиции, их мыслительные и созерцательные средства, их методы и техники) могут, так сказать, отыграться, могут быть вновь извлечены из мусора цивилизации, ориентированной на труд и достижения.

Для того, чтобы познать *своеобразие образовательного знания*, прежде всего необходимо уяснить, что, несмотря на всю необходимую внутреннюю кооперацию философии с наукой, у них прямо *противоположные* познавательные *цели* и масштабы. Филосо-

фия [28], по меткому выражению Аристотеля, начинается с некого духовного движения души, с *«удивления»*, тому, что некая вещь этой константной сущности «вообще» дана *в наличии*. Ее мыслительное движение нацелено в конечном счете всегда на вопрос, какой должна быть основа и причина мировой тотальности, чтобы «такое» — а в конце концов, такая сущностная структура мира, — вообще было возможно. Ее предметом в «philosophia prima» является априорная сущностная структура мира, а в метафизике — вечно новый вопрос о том, что же *вообще* вызвало к наличному бытию ту или иную вещь этой *сущности*. Позитивная наука, ориентированная на труд и достижения, напротив, начинает *свой* вопрос «почему» *не* с удивления, а с потребности (вызванной неожиданностью чего-то непривычного, нового события, отклоняющегося от «регулярного» хода вещей), потребности это «новое» ожидать в другой раз, предсказать и, наконец, иметь возможность практически воспроизвести его, — или по крайней мере *иметь возможность мыслить* то, как его можно было бы воспроизвести, как это *«сделать»*. Если «новое», неожиданное встроено в идею о регулярном ходе вещей, если «законы природы» определены так, что событие при точно указанных обстоятельствах оказывается «следствием» этих законов и тем самым уже чем-то относительно известным, то «наука» вполне удовлетворена.

Но именно тут и *начинаются* философские вопросы. В своем отношении к природе философия не имеет дела с законами пространственно-временного совпадения явлений в численно определенном, измеримом количестве, но как раз наоборот — с вопросом о константной *«сущности»* и каузальном источнике деятельности каких-либо вещей этой сущности; далее — со *смыслом* и *целью* того, *что вообще дано* в явлении, — безразлично, в какой пространственно-временной взаимосвязи и в каком количестве. Относительно этих взаимосвязей философия снова спрашивает: *что они такое*? *Что они означают*? *Что* является их сущностной причиной? Этот вид воли к знанию должен поэтому с тем же самым прилежанием, точностью и исключительно с помощью своеобразной *техники* духа учиться отвлекаться от здесь-теперь-так-бытия, а также от возможности овладевать и управлять вещами и их становлением вообще, как, со своей стороны, та, другая, воля к знанию должна отбирать и вычленять из того, что дано, именно эти черты «овладеваемости», как раз отвлекаясь с подозрением от всякой *сущности* вещей. То есть философия начинается с сознательного отключения всех возможных *связанных с вожделением и практическими действиями установок*

духа, в которых нам только и дано случайное действительное бытие, реальность вещей, а также с сознательного включения технического принципа выбора предмета знания в соответствии с порядком возможной овладеваемости. И если ставится цель *всестороннего* культивирования знания, вообще доступного человеку как таковому, то становится *важным*, чтобы *и* включение технического принципа выбора, *и* его выключение осуществлялось с ясно осознанным *методическим* намерением [29].

Так как всякое возможное практическое отношение к миру обусловлено витально (а всякая нацеленная на господство позитивная наука отключает и особенную чувственную и моторную организацию земного человека, *но ни в коей мере не саму витальную* организацию познавательного субъекта и его волю к господству *вообще*), то философию можно охарактеризовать как попытку получить знание, предметы которого по своему наличному бытию *уже не являются безотносительными к жизни*, как и к ее возможным ценностям. Наука же должна *отвлекаться* от всех вопросов о сущности рассматриваемых ею объектов столь же последовательно, как и от бытийной ступени *абсолютной* реальности вещей. *Ее* предмет — это одновременно мир «случайного так-бытия» с его «законами» *и* мир, витально-*«относительный в своем наличном бытии»*. Любой вопрос, который нельзя решить посредством возможного наблюдения и измерения в сочетании с математическим выводом, — это *не* вопрос позитивной науки; для нее он не имеет никакого «смысла». Наоборот, вопрос, который можно решить таким образом, т. е. вопрос, зависимый в своем решении от некоего *количества* индуктивного опыта, никогда не есть вопрос о сущности, а потому *не* есть первичный вопрос философии. *Решающими* для философии (наряду с масштабом «истинное — ложное», который имеет силу для всякого сформулированного в суждениях знания и охватывает всякое таким образом сформулированное знание) являются как раз масштабы, *во-первых*, априорного (сущностного), а также a priori истинного и ложного; *во-вторых*, масштабы абсолютной бытийной ступени предмета знания. Причем для пробуждения *духовных сил личности*, т. е. для *образовательного знания* в большей степени решающим является *первый* масштаб, для спасительного же знания как завершающего метафизического знания — *второй*.

Резюмируем сказанное: *«образованным»* является не тот, кто знает «много» о случайном так-бытии вещей (Polymathia), или тот, кто может в соответствии с законами в максимальной степени предви-

деть процессы и управлять ими (первый есть «ученый», второй есть «исследователь»), — образованным является тот, кто *овладел структурой своей личности* совокупностью выстроенных в единство *одного* стиля идеальных подвижных схем созерцания, мышления, толкования, оценки мира, обращения с ним и с *какими бы то ни было* случайными вещами в нем; схем, которые *пред*заданы всякому случайному опыту, которые единообразно перерабатывают его и включают в *целостность* личностного «*мира*».

Спасительное знание, однако, может быть только знанием о наличном бытии, сущности и ценности абсолютного реального во всех вещах, — а это значит: метафизическим знанием.

Ни один из этих родов знания не может ни «заменить», ни «представить» другой. Там, где один род знания вытесняет *оба* других (или только *одно* из них) так, что этот род знания предъявляет притязания быть единственно значимым и единственно господствующим, — там единству и гармонии общего культурного бытия человека, да и единству телесной и духовной натуры человека наносится большой ущерб. Сегодня на строгой, ориентированной на труд и достижения науке держится вся мировая цивилизация, вся техника и индустрия, все коммуникации между людьми в пространственной и международной форме. В своих последних достижениях, связанных с именем Эйнштейна, она претендует на то, чтобы в определении высших абсолютных констант природы быть значимой для любого пространственно-временного местоположения наблюдателя, возможно даже — для жителя других звездных систем. Так она стремится к картине мира, открывающей возможность делать мировой процесс управляемым в соответствии с *любыми практическими целями*, которые живое и деятельное духовное существо *вообще* в состоянии поставить. Это стремление в такой же мере титанично, в какой и успешно, и его предшествующие удачи уже совершенно преобразили условия человеческого существования. Оспаривать колоссальную ценность всего этого предприятия, или, с другой стороны, считать, что лишь в том случае можно сохранить за ним его истинную ценность, если оспорить изначально практическое, направленное на возможную обработку мира *целе*полагание этого предприятия и выдать его за некое «чистое», абсолютное знание или за единственно доступное для нас, людей, знание, каким оно все-таки как раз и *не* является — и то и другое в одинаковой мере от лукавого. Первое — это путь фальшивой, слабой духом *романтики*, второе — путь ложного, поверхностного *позитивизма* и *прагматизма*.

Если в ходе своей предшествующей истории великие культурные регионы каждый по-своему односторонне развивали эти три вида знания (так, Индия — спасительное знание и витально-душевную технику обретения человеком власти над самим собой; Китай и Греция — образовательное знание; Запад с начала 12 столетия — трудовое знание позитивных наук), то сегодня во всем мире пробил час, когда надо проложить путь к *уравниванию* и в то же время *взаимодополнению этих односторонних направлений духа*. Будущая история человеческой культуры будет проходить под знаком этого уравнивания и этого взаимодополнения, а не под знаком одностороннего попрания одного рода знания другими, заботы исключительно об исторически «самобытном» в каждом культурном регионе. Высоко сияющий факел, могучий жизненный факел мировой ориентации, который сперва зажгло греческое пифагорейское естествознание и который в череде культурных эпох Запада вырос до пламени, озаряющего весь мир (в той мере, в какой он в качестве умозаключающего мышления прямо или опосредованно стал «средой» человека), никогда уже не погасит *никакая* романтика — ни христианская, ни индийская или любая другая «восточная».

И все же следует признать, что *это* пламя *никогда*, ни в какой момент его распространения не даст *ядру* нашей *души*, т. е. *духовной личности* в человеке, того света, тихим лучением которого оно только и может питаться. Ведь человек может и при идеальном завершении позитивно-научного процесса оставаться как *существо духовное* абсолютно пустым. Он может опуститься до варварства, по сравнению с которым все так называемые естественные народы были «эллинами»! А так как всякое трудовое знание для возможных целей человека как витального существа призвано *служить* в конечном счете образовательному знанию, становление и преобразование природы — *становлению* того наиболее глубокого центра, какой есть у человека, его *личности* и всякая подлинная школа труда — истинной образовательной подготовке, а не наоборот — господствовать над ней, то научно-систематически фундированное варварство было бы даже самым ужасным из всех мыслимых варварств.

Но и «гуманистическая» идея *образовательного* знания — в том виде, в каком ее на германской почве наиболее величественно воплотил Гете, — сама должна подчиниться идее *спасительного* знания и в конечном счете служить *ей*. Ибо всякое знание в конечном счете *от* Божества — и *для* Божества.

1 Ср. сдержанное, взвешенное суждение мюнхенского учителя церковного права Ротенбухера в «Hochschulnachrichten» (1925).

2 Ср. по этому поводу указанные здесь: «*Probleme einer Soziologie des Wissens*» в моей книге «Die Wissensformen und die Gesellschaft» и E r n s t T r o e l t s c h «*Die Revolution in der Wissenschaft*» в «Aufsafze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie», II Hälfte, S. 653, Tubingen 1924.

3 Ср. для более глубокого обоснования идеи микрокосма мою книгу *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913/16. Человек и как физическое, и как психическое и ноэтическое существо есть случай применения всех *форм* законов, которые мы знаем: механических, физических, химических, биологических, психологических, а также и ноэтических, выражающих сущность разумного духа вообще и, следовательно, и духа божественного (если таковой существует). О метафизическом значении идеи микрокосма см. также в моей книге «Vom Ewigen im Menschen», 1921, сочинение *Probleme der Religion*.

4 Ср. в связи с нижеследующим мою статью «Zur Idee des Menschen» в «Vom Umsturz der Werte». То, что именно сохранение древнейших с исторически-эволюционной точки зрения органических особенностей сухопутных животных (например, пятипалая рука) и неприспособленность к узко-специфическим условиям окружающей среды являются особенностью человека, первым подчеркнул H. Klaatsch в «Werdegang der Menschheit». Ср. того же автора: «Die Stellung des Menschen im Naturganzen». Человек есть в буквальном смысле дилетант жизни. Его неприспособленность — это и условие того, что он пытается приспособить природу к себе, вместо того, чтобы приспособиться к ней. Намного дальше в толковании человечества как консервативного рода пошел недавно Эдгар Даке в своей книге «Urwelt, Sage und Menschheit» — а именно, в тех *частях* своей книги, которые хорошо обоснованы с научной точки зрения. Аналогичные взгляды, только с физиологической точки зрения, изложил Ehrenberg в своей книге «Theoretische Biologie», B., 1924. Для философской проработки новых проблем происхождения человека в смысле естественной истории — в том виде, в каком они были поставлены Клаачем, Швальбе, Штейнманном, Даке — и для увязывания этих проблем с эволюционно-психологической и метафизической проблемой «человека» я заранее указываю на мою «Философскую антропологию».

5 Ср. психофизическую теорию, предлагаемую нами в названной выше книге «Философская антропология». Не только элементы, определимые лишь in abstracto (ценность — чувство; образ — представление; качество — ощущение; значение предмета — понятие; сила, тенденция — стремление, влечение и т. д.) идентично общи у внешнего и внутреннего мира, но и формы законов (например, формально-механическая закономерность и закономерность телеологическая, относящаяся к целостности). По нашей теории, не существует никакого так называемого «взаимодействия» в каузальном смысле, есть только (руководящее и направляющее) *действие* или *недействие* духовного центра на психо-витальные событийные последовательности, а кроме того — действие или недействие психофизически индифферентного жизненного центра (некоего всякий раз различным образом структурированного функционального узла одной всеединой жизни) на события формально-механического характера. Лишь закономерности духовно-ноэтических актов не соответствует *никакая* физиологическая закономерность — ей соответствует бытийно-категориальная *предметная закономерность* самого сущего — в том виде, в каком ее изучает философская онтология.

6 О возможности воззрения, согласно которому функции способны к структурообразованию, и о трудностях, с которыми оно еще сталкивается, см. A. V. T s c h e r m a k. *Allgemeine Physiologie*. Bd. I; Ehrenberg, Theoretische Biologie.

7 Ср. к обоснованию этого утверждения: R u b n e r, *Kraft und Stoff im Haushalte der Natur*, Leipzig, 1909; далее, F r i e d e n t h a l, *Allgemeine und sperielle Physiologie des Menschenwachstums*, Berlin, 1914; E h r e n b e r g, *Theoretische Biologie*. Ср. далее исследования Л.Эдингера о функции коры головного мозга у человека и собаки; также: «Der Mensch ohne Großhirn», Arhiv f. d. ges. Physiologie, Bd. 152. Далее, F. R. G o l t z, «*Der Hund ohne Großhirn*» и M. R o t h m a n n «*Der Hund ohne Grosshirn.*» (Neur. Zentralblatt, Bd. 28). Один из случаев, исследованных Эдингером, когда ребенок был лишен головного мозга, показал, что сохранившиеся способности к действию ребенка по сравнению с таковыми у лишенной мозга собаки были *намного более ограниченными*.

8 Ср. E h r e n b e r g, *Theoretische Biologie*. Много меткого также и в: W. S t e r n. *Person und Sache*, Bd. I. Детально разработанную философскую теорию старения и смерти, охватывающую физиологические и психические моменты, индивидуальную и родовую смерть, я пытаюсь дать в своей «Философской антропологии».

9 Следствия, которые мы бы получили строго логическим путем, если бы рассматривали жизненные ценности в качестве высших ценностей, я детальным образом изложил в своей книге «*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*». Фактически всякий когда-либо существовавший человеческий этос основывается на предположении, что жизнь *не* есть самое высокое благо. Ни этические, ни познавательные, ни эстетичесие ценности нельзя оправдать биологически и витально-психологически; в столь же малой степени можно вывести биологически и витально-психологически ценностные суждения (как считали Спенсер, Ницше, Ж.-М. Гийо). Теоретическое исследование ценностей доказывает *автономию духовного начала* в человеке с неменьшей ясностью, чем логика, теория познания, онтология, причем независимо от этих дисциплин. О «совести» см. превосходное исследование H. S t o k e r. *Das Gewissen*, Bonn, 1925, в изданных мною «Schriften zur Philosophie und Soziologie.» Совершенно верно рассуждает уже И. Кант: «Если бы подлинной целью природы в отношении существа, обладающего разумом и волей, было его сохранение, *его благополучие* — одним словом его блаженство, то для этого она очень плохо организовала свое мероприятие, избрав исполнителем своего намерения *разум* творения. Ибо все действия, которые надлежит осуществить во исполнение это-

го намерения, и все правила поведения намного более точно были бы предуказаны ему *инстинктом* и этой цели можно было бы достичь куда более верным способом, нежели тот, каким это может произойти в случае применения разума» (Обоснование метафизики нравов, I раздел).

10 Этому утверждению я предпосылаю мою динамическую теорию материи, которую уже несколько лет я обыкновенно даю в своих лекциях в тесной связи с моим учением о пространстве и времени. Что же касается данного вопроса с философской точки зрения, то до сих пор мне кажется все еще лучшим то, что высказал по этому вопросу Эдуард фон Гартман (См. *«Учение о категориях»*). Новую интересную попытку обосновать динамическую теорию материи с позиций современной математической физики недавно предпринял Weyl; см. его работу *«Was ist Materie?»* Berlin, 1925. Ср. также в моей книге: *«Die Wissensformen und die Gesellschaft»*, 1926, сочинение «Erkenntnis und Arbeit».

11 Я обращаю внимание на то, что *сущностная идея человека* — «наделенное духом живое существо», «микрокосм», существо, которое может «руководить» и «управлять» своими побуждениями и представлениями в соответствии с законами актов, которые *также* суть онтические законы вещей, т. е. может тормозить и растормаживать их (аскет жизни), допускает любые возможные анатомические, физиологические и витально-психические организации. Эта идея строго *формальна* и состоит из подлинных сущностей, которые не несут в себе ничего случайного и эмпирического, т. е. покоящегося на наблюдении и индукции признака. Уже земной человек в своем возможном отличии от людей, живущих на других, несколько отличающихся по своей химико-физической конституции звездных телах, представляет собой по отношению к идее *человека* лишь особый случай. И это тем более относится к формам очеловечивания, которые мы предполагаем между Pithecanthropus erectus (Dubois) и homo sapiens (Homo Heidelbergensis, Neoanthropus, неандертальский человек и т. д.). Если бы был прав Эдгар Даке, который на базе в высшей степени достойной внимания теории биологических *стилей строения* жизненных миров различных земных периодов («характеров времен») вообще считает, что человеческий род восходит к эпохе возникновения сухопутных животных и (см. резюмирующую таблицу на стр. 252 его книги) предполагает существование физически и психически глубоко различных стилистических форм человека между «покрытым роговой облочкой, ходящим на четырех конечностях прачеловеком-амфибией» и известным как ископаемое человеком ледникового периода, то и эти предположения все равно не противоречили бы нашей идее о сущности человека. Также и становящийся все более вероятным полигенизм в естественно-историческом возникновении человека и человеческих рас, конечно, не говорит ничего против *единства* этой *идеи* и подлинной *сущности* человека. Образованные индуктивно эмпирические понятия человека должны, и по моему мнению, рассматриваться без всяких ограничений как *относительные*. Нет *никакого* «однообразия человеческой натуры» в эмпирически психологическом, биологическом и историческом смысле. То, что предполагаемая нами «идея» человека позволяет осуществить эту лишенную каких бы то ни было ограничений релятивизацию человека как естественно-научного и психологического понятия — это мы считаем особым *преимуществом* этой идеи. Возможность истолкования с позиций феноменологии сущностей также и понятия *живого существа* (вероятно, в т. ч. животного и растения) (уже с учетом того бесспорного факта, что физико-химической дефиниции жизни нет), показал в отношении живых существ уже W. Roux. А недавно это превосходно показал и Tschermak во Введении в свою *«Allegemeine Physiologie»*. О растениях и животных ср. зачастую глубокие рассуждения ботаника Hans Andre. *Der Wesensunterschied von Pflanze, Tier und Mensch, Habelschwerdt*, 1925.

12 В Германии в настоящее время наиболее сильно продвинул зоопсихологию Вольфганг Келер своими знаменитыми исследованиями о шимпанзе. Важнейший второй (теоретический) том его труда еще не появился. Огромная литература, которую здесь просто невозможно перечислить, опирается на учение Келера о процессах «понимания» у шимпанзе. То, что принцип пробных движений и «проб и ошибок» совершенно недостаточен уже для понимания поведения низших организмов, недавно прекрасно показал F. Alverdes в своем сочинении *«Neue Bahnen in der Lehre vom Verhalten der niederen Organismen»* (Berlin) 1923. О проблеме происхождения языка см. удачно подводящую итоги работу Delacroix *«Le Langage et la Pensee»*, Paris, 1924; кроме того, мою статью *«Zur Idee des Menschen»* (см. выше).

13 Подробное обоснование положения, что к трем названным сущностным определениям духа могут быть сведены все специфические достижения человека и лежащие в их основе комплексные функции, я дам в своей «Философской антропологии».

14 Уже Лейбниц в своей «Монадологии» (раз. 29) метко замечал: «Познание вечных и необходимых истин отличает нас от простых животных и делает нас обладателями разума и науки, поскольку оно возвышает нас до познания самих себя и Бога».

15 Это положение об изначально негативной, тормозящей и растормаживающей природе духовной, надымпульсивной «воли» (поскольку она соотносится не с рассмотрением идеального проекта, а с действием) является фундаментальным также и для всякой педагогики. В нашей метафизике он имеет силу также по отношению к волевому началу в духе божественной *единственной* субстанциальной первоосновы мира, обладающей двумя известными нам атрибутами, «духом» и «порывом». Становление мира мы объясняем не «творением из ничего», как это делает теизм, а «Non non fiat», посредством которого божественный дух растормозил демонический порыв, чтобы реализовать лишь сущую как сущность идею Божественного. Для того, чтобы реализовать «самого себя», Бог как субстанция *должен был смириться* с миром и мировой историей. Под свободой воли мы понимаем только тот акт, который соответствует наличному бытию, соответственно, реализации проекта, но не его *содержанию*, т. е. так-бытию проекта, которое строго *необходимо* мотивировано — опытом, наследственными задатками витальной Psyche и надвременной *индивидуальной* сущностью личности. Поэтому че-

ловека как существо, одаренное свободной волей, можно было бы назвать «тем, кто может сказать нет», «аскетом жизни». Дух всегда есть как раз не творческий принцип, а только полагающий границы, удерживающий случайную действительность в *рамках* сущностно возможного. Ср. в этой связи мою работу «Probleme einer Soziologie des Wissens», раздел I, о роли духа в *истории* по отношению к «реальным факторам».

16 Такое *солидарное* переплетение вневременного *становящегося бытия Божества с мировой историей* или, лучше сказать, с миром *как* историей, прежде всего с возникновением и историей человека, в котором сущность всех иных вещей мира представлена микрокосмически, признавали уже все великие немецкие мистики, в особенности Мейстер Экхарт. Ср. в этой связи: H. Heimsoeth. *Die sechs Hauptthemen der abendländischen Metaphysik*, Berlin, 1922, гл. «Бог и мир».

Среди философов 19 в. самым ярким образом выразил эту идею прежде всего Гегель в «Феноменологии духа» в своих знаменитых словах: «Жизнь Бога и божественное познавание, таким образом, можно, конечно, провозгласить некоторой игрой любви с самой собой; однако эта идея опускается до назидательности и даже до пошлости, если при этом недостает серьезности, страдания, терпения и работы негативного.» (Предисловие).

Эдуард ф. Гартман воспринял эту идею на метафизическо-пессимистической основе («Всякое наличное бытие qua наличное бытие есть зло») в односторонней форме спасения человеком Божества от его слепого волевого fiat, определяющего наличное бытие мира, соединив учение Шопенгауэра о спасении посредством «отрицания воли» и гегелевское понимание прогресса и развития мира. Согласно нашей метафизике, *реализация духа* в божественной, вечно полагающей саму себя субстанции посредством второго известного нам атрибута Божества, посредством *порыва*, а также *идеация порыва* («одухотворение жизни») — это *один* метафизически-*идентичный* процесс, рассмотренный один раз со стороны «духа» и «сущности», второй раз — со стороны «порыва» и «наличного бытия». Мировая история для нас — это данная в образах временная манифестация снятия напряжения изначальной противоположности духа и порыва (natura naturans) в функционально единой мировой основе и тем самым также *взаимопроникновение* духа и мощи. Всеведущий, всеблагой *и* всемогущий Бог теизма находится для нас в конце божественного процесса становления, а не в начале мирового процесса; Он означает идеальную *цель*, достигаемую лишь в той мере, в какой мир (для нас он суть *становящийся* организм, а не механизм) *становится* совершенной *плотью* Бога. В отношении теистического учения о Боге, которое с самого начала ошибочно наделяет сам дух мощью, творческой силой и неубедительно оправдывает зло и грех лишь мифом о падшем ангеле, мы вместе с Вальтером Ратэнау провозглашаем: «Un dieu tout-puissant, tout-savant, parfait et calme, serait un ogre. Dieu souffre. Il s'efforce. Il aime. Il a pitie» (См. Aus Walter Rathenaus Notizbuchern). В связи с объясняющим историю применением этого метафизического учения о мировой основе см. раздел I наших «Probleme einer Soziologie des Wissens». Даже такой трезвый, весьма скептически настроенный по отношению к метафизическим проблемам исследователь, как Карл Штумпф, заключает: «То, что Бог вместе с нами страдает и борется, очень многие могли бы ощущать как сильнейшее утешение» (Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Bd. 5, Leipzig, 1924, S. 52).

17 Выдающееся значение Ренессанса заключалось именно в том, что он *столь ясно и отчетливо представил* идею самоценности *образования* всего человека, причем не только в теории, но и прежде всего в деятельном примере своих великих исследователей, художников, светских людей — что представляет собой противоположность как средневековому включению человека в церковное сообщество и его «произведения», так и крайнюю противоположность *идее профессии-призвания* протестантизма всех разновидносей. Довольно метко судит E. Troeltsch в своем сочинении «*Renaissance und Reformation*» (1913), сравнивая протестантское одобрение мира как одобрение профессии-призвания с ренессансным одобрением мира: «Но сколь иным, напротив, является одобрение мира Ренессансом! Оно никоим образом не привязано к понятию профессии, ставшей для протестантизма синтезом мира и аскезы; да оно вообще не знает понятия профессии и означает, как раз наоборот, эмансипацию художнически-свободного образования, свободного исследования, самовыражения и культуры собственной личности от всех оков буржуазного профессионального схематизма... Его цель — homo universale, galant — homo, человек свободы духа и образования, прямая противоположность человеку-профессионалу и человеку-специалисту». («Aufsatze zur Geistesgeschicht und Religions soziologie» I Halfte, 1924, S. 281). Однако ошибкой этого ренессансного понятия образования было то, что мы отметили в тексте как недостаток: индивидуалистическая *направленность* образования на самое себя. Лишь за счет этого, а не посредством того, что образование ставится выше профессиональных достижений, понятие образования становится исключительной *противоположностью* идее профессии-призвания. О неслыханно одностороннем господстве идеи профессии над идеей образования в Германии со времен Бисмарка и о его последствиях см. мою книгу: «Die Ursachen des Deutschenhasses». Также и в этом отношении Германия растеряла плоды Ренессанса из-за удара Реформации.

18 Эти важные положения я детально обосновал в своей книге «*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*», 1913/16.

19 По своему *наличному бытию* духовное начало в человеке не есть абсолютная субстанция, — как считает древнее субстанциалистское учение о душе, — но есть самоконцентрация единого божественного духа как *одного* из доступных нашему познанию атрибутов мировой основы. Единство «личности» есть лишь единство конкретного центра актов, функционально *упорядоченное* по законам фундирования актов структурное единство, вершину которого (в качестве верховной ценности) могут занять *различные* акты. Она *не* есть субстанциальное единство, коль скоро она отнесена к мировой основе; таким образом, она не есть также и «творение». Но в своей индивидуальной сущности личность индивидуирована не через тело и его природную наследственность, не через опыт, который она

приобретает посредством витально-психических функций, — она индивиду-
ирована *через саму себя и в себе самой*. Только поэтому личности, которые
индивидуированы, или лучше сказать — сингуляризованы посредством про-
странственных и временных положений, все-таки *многообразны*. Уже Спи-
ноза понял первое, не поняв последнего. Второе же поняли, не поняв перво-
го, уже Дунс Скотт и Суарес. Ср. в этой связи «Der Formalismus in der Ethik
und die materiale Wertethik»; далее «Wesen und Formen der Sympatie».

20 Понимание того, что все общие суждения формы «Все *A суть B*», — по-
скольку они не есть следствия сущностных взаимосвязей — имеют лишь
негативный смысл («Нет ни одного *A*, которое бы не было *B*») — являет-
ся важным логическим достижением Франца Брентано. Законы природы
определенно не есть сущностные взаимосвязи; они, как это понял уже
Лейбниц, сплошь «контингентны». Э. Мах называет их — (пользуясь, к
сожалению, субъективным оборотом) «ограничениями наших ожиданий» и
тем самым правильно характеризует их негативную природу. Сегодня фи-
зики сомневаются, существуют ли наряду со статическими естественными
законами «больших чисел» типа многих законов термодинамики также и
динамические «необходимые» законы природы. Планк принимает послед-
нее, Нернст — первое. Спор можно было бы решить тем, что все в зако-
нах, что не есть *чистая* сущностная взаимосвязь, имеет *только* статисти-
ческое значение. Даже принцип сохранения энергии, как недавно выяс-
нилось, — всего лишь статистический закон. С теоретико-познавательной
точки зрения, предположение о природной закономерности — это только
витальное apriori выбора, а отнюдь не рациональное, онтологически зна-
чимое Apriori. То, что все нравственные законы поведения по сравнению
с чисто объективным добром и злом имеют лишь усредненное статистичес-
кое значение, недавно превосходно показал англичанин Дж. Р. Мур в
своей книге «Этика» (London, Home University Library). Их исключитель-
но *негативный* смысл по сравнению с идеей «априорно доброе для меня»
я детально раскрыл в своей этике. Ср. также сочинение Г. Зиммеля «*Das
individuelle Gesetz*» в его последней книге «Lebensanschauung. Vier
metaphysische Kapitel», München, 1918.

21 Ср. «*Probleme einer Soziologie des Wissens*» в книге «Die Wissensformen
und die Gesellschaft», 1926.

22 Ср. A. M e i n o n g. *Über Moglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, Leipzig, 1915.

23 Далеко идущие разногласия современных философов относительно сущ-
ности познания базируются в первую очередь на том, что общую сущ-
ность познания *вообще* пытаются определять, исходя каждый раз из от-
дельных наук и их специфических методов (математика, физика, история
и т. д.). Также и *виды познания* (позитивно-научное, метафизическое);
далее, основные виды операций, служащих познанию, например, знание
(осведомленность), познавание, узнавание, объяснение, понятийное схва-
тывание, понимание; наконец, познавание и мышление, например, сужде-
ние, — ужасно перепутаны. По меньшей мере три четверти наших теорети-
ков познания учат, например, что познавание есть рассуждение. О том, что
так дело *обстоять* не может, свидетельствует хотя бы тот факт, что сужде-

ние может быть истинным или ложным, но, очевидно, *бессмысленно* говорить о «ложном познании». Познание может быть очевидным или неочевидным, адекватным или неадекватным, относительным или абсолютным, — но никогда истинным или ложным. Учение *о системе масштабов познания* (только одним из которых является масштаб «истинный — ложный») лежит еще в пеленках. Все приведенные выше дефиниции познания ложны, либо односторонне привязаны к подчиненным критериям известных родов познания. Моя теория познания, с лекциями о которой я выступаю много лет, до сих пор в ущерб пониманию моей философии еще не была опубликована в систематическом виде. Это должно произойти в I томе моей метафизики, который содержит также критический разбор вышеупомянутых школьных мнений в области теории познания.

24 Учение о том, что сознание (перевод con-scientia) лишь вид знания, что существует также до-соз-нательное экстатическое знание (знание, таким образом, ни в коем случае не есть функция «сознания»); что, однако, само знание есть *бытийное* отношение; что так-бытие сущего может быть одновременно in mente и extra mentem, но наличное бытие всегда extra mentem; что, далее, обладание наличным бытием как таковым основывается вообще не на интеллектуальных функциях (будь то созерцание или мышление), а только на *сопротивлении* сущего, изначально переживаемом в акте стремления и динамических факторах внимания, — это учение я уже семь лет представляю в своих выступлениях как *первый* фундамент моей теории познания. Объяснение знания как бытийного отношения было предпринято недавно также Николаем Гартманом в его книге *Metaphysik der Erkenntnis*, правда, без «волюнтативной» теории наличного бытия, которая только и дает этому объяснению полноценный смысл. Поэтому глубоко мыслящий автор тотчас снова впадает в толкование познания как «репрезентации» экстраментального предмета и тем самым в «критический реализм», который мы, как и всякого рода идеализм сознания, отвергаем самым решительным образом. Если идеализм сознания в противоположность критическому реализму ясно и правильно полагает, что так-бытие вещей должно быть in mente, то он ошибается, считая, что поэтому и наличное бытие также должно быть in mente. Если критический реализм правильно полагает, что наличное бытие всегда и сущностно-необходимо пребывает extra mentem, то он ошибается, считая, будто так-бытие вещей также должно быть extra mentem, и *только* extra mentem; т. е. in mente, якобы, может быть только отображение (репрезентация) или символ так-бытия вещей. Общая ошибочная предпосылка обеих теорий состоит, однако, в предположении, что наличное бытие и так-бытие вещей в их отношении к интеллекту (восприятие, мышление, воспоминание) неотделимы друг от друга.

25 Ибо наличное бытие предметов (которое идеализм обычно путает с предметностью налично сущего) непосредственно дано только волевому и связанному с влечениями отношению в качестве *наличного* бытия противостоящих субъектов действия, а не какому-либо «знанию». Также и с онтологической точки зрения сущностным законом является то, что наличное бытие никогда не следует из Логоса с необходимостью, а положено *дина-*

мически (как это ясно поняли уже Шеллинг и Эдуард фон Гартман). Лишь вопрос, имеет ли нечто, определенное в качестве так-бытия, также и наличное бытие, соответственно, *что* оно есть уже как реально данное, решают закономерные взаимосвязи, в которые включено это нечто. Эти взаимосвязи по их сущностному типу в корне различны для мертвого, живого и духовного, но для биологического и психологического это формы взаимосвязей *одного и того же типа*. Принципиальным заблуждением является (неокантианское) учение о том, что «наличное бытие», «реальное бытие» означают, якобы, не что иное как пребывание в «закономерных взаимосвязях» и что, кроме того, тип закономерных взаимосвязей якобы всегда один и тот же, а именно формально-механический.

26 Иерархия трех целей становления знания в точности соответствует объективной иерархии ценностных модальностей (ценности святости, ценности духа, ценности жизни) в том виде, в каком я разработал и строго обосновал его в своей этике (см.: «Der Formalismus in der Ethik». То, что мы не только копируем «ideae ante res» в божественном духе, которые задуманы уже до реального становления мира; что, скорее, дифференциация идей из λόγος (как составной части первого атрибута мировой основы, божественного «Духа») происходит лишь под действием направленных импульсов изначально слепого к духовному творящего *порыва* (как второго атрибута мировой основы) равноизначально вместе с его полагающим наличное бытие действием; что основа мира, таким образом, «учит» (в известном смысле) саму себя в ходе мирового процесса — все это мы надеемся детально обосновать в нашей метафизике. Очень много верного в этом отношении можно найти у Эдуарда фон Гартмана: «Kategorienlehre»; ср. категория «субстанции» в метафизической сфере. Данное таким образом понимание отношения мировой основы и мира как creatio continua (как тел, центров силы и живых существ, так и личностных центров) *исключает* теистическое разделение творения и сохранения мира.

27 Ср. содержание этого абзаца с работой «*Probleme einer Soziologie des Wissens*» в моей книге «Die Wissensformen und die Gesellschaft», 1926, там же сочинение «*Erkenntnis und Arbeit*»; далее, мою статью «*Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens*». (Закон трех стадий Огюста Конта) в «Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre».

28 Ср. в этой связи мою работу «Vom Wesen der Philosophie» в книге «Vom Ewigen im Menschen»; а также «Probleme einer Soziologie des Wissens», см. выше. [Ср. далее глубоко обоснованное исследование H. Backer. *Der Ursprung des Kausalgedankens. Eine phänomenologische Studie uber die Verwunderung*, Kölner Dissertation, 1925.].

29 Ср. в этой связи оба моих сочинения «*Probleme einer Soziologie des Wissens*» и «*Erkenntnis und Arbeit*» в книге «Die Wissensformen und die Gesellschaft». Детально разработанная теория и техника выключения момента реальности и установления порядка, в котором определенные данности нашей картины мира упраздняются и нашему созерцанию открываются «чистые сущности», будут даны в первом томе моей метафизики.

СПИНОЗА

На юге Амстердама, там, где Амстель входит в городские кварталы, с начала XVII века в добровольно выбранном гетто, «юдэнбу-урт», жило еврейское население. Знаменитый испанско-португальский еврейский род Маранов нашел после многострадальных скитаний здесь, в новом «Иерусалиме», — как позднее сами евреи благодарно называли Амстердам — родину и терпимость. 13 августа 1619 года существовавший с 1612 года запрет на отправление еврейского богослужения был отменен Гуго де Гроотом *; в 1657 году евреи, нашедшие прибежище в Голландии, были признаны Генеральными Штатами гражданами государства.

В на редкость пестром, грязном, по-восточному колоритном гетто Амстердама — оно и сегодня поражает всех, кто его посещает — 24 ноября 1623 года родился Барух д'Эспиноза (позднее окрещенный Бенедиктом). Его родным языком был кастильский диалект испанского. Спиноза прожил только 44 года. Он умер 21 февраля 1677 года в Гааге, не оставив после себя ни денег, ни имущества, кроме одного дуката и нескольких серебряных монет [1].

За это короткое время Спиноза написал несколько произведений, которым было предназначено просветить мир. Традиция еврейской учености стала тем, что в юношеские годы он воспринял как ученик основанной в 1639 году школы еврейской общины, тем, что сформировало и образовало его дух. Если позднее Спиноза наряду со своими метафизическими сочинениями написал грамматику древно-еврейского языка и смог стать соосновалелем более строгой критики Библии, отвергавшей все аллегорические объяснения Писания и пытавшейся продвинуться вперед за счет строго философского и исторического метода, то инструментарием, необходимым для этой работы, он был обязан своей мальчишеской учебе. Талмуд и Каббала — компендиум еврейской схоластики и мистики средневековья — вот во что он был там посвящен. Переработанный в Каббале арабский аристотелизм, вершиной которо-

го стал пантеизм Аверроэса, подготовил некоторые из его более поздних идей. После того, как он с помощью Франциска ван ден Эндена и его прекрасной дочери Клары-Марии выучил голландский и латинский языки, он погрузился в труды великой западноевропейской философии, в первую очередь современной, а затем — в математику и естественные науки. Не осталась чужда ему и поздняя схоластика, связанная с именем великого испанского иезуита Суареса (см. *Cogitata metaphysica*) [2]. Пантеистические идеи перешли к нему, однако, не только из Каббалы; еще большее влияние оказывало в этом направлении чтение трудов неоплатоников, флорентийской школы, Марсилио Фичино, Пико делла Мирандолы, Таулера и Якова Беме, но в особенности — великого динамического пантеиста эпохи Ренессанса, Джордано Бруно.

Но лишь открывшаяся ему внутренняя связь этих штудий с трезвым и строгим математическим естествознанием, его методом и его принципами, разработанными во времена Леонардо, Убальди, Галилея, подготовила его дух к созданию собственной великой системы. Но все эти влияния перекрываются тем глубоким воздействием, которое оказал на него Ренэ Декарт. Иначе и быть не могло: чем более он возвышался над сумраком и хаотической бесформенностью еврейской традиции учености, входя в лучезарный мир идей Западной Европы, тем больше он должен был отдаляться от сферы влияния еврейства. Уже в конце пятидесяых годов, когда он писал так называемый *Короткий Трактат* [3], он охладел к еврейским религиозным учениям, видя в них лишь материал для историко-критических исследований. После бесчисленных диспутов с раввинами общины, которым он открыто объявил о своих убеждениях, 27 июля 1656 года в Амстердамской синагоге Спиноза был отлучен и предан анафеме. «Будь проклят он днем и будь проклят он ночью, будь проклят, когда ложится спать, и будь проклят, когда встает, будь проклят, когда выходит и будь проклят, когда входит,» — таково одно из мест этого документа.

Вырванный с корнем из еврейской общины, он — человек, который как никто другой сформировал, если не сказать построил *сам* себя — ищет теперь новых друзей среди голландцев и по всему миру. Публикуя свой учебник картезианской философии, он сам видит причину этой публикации в следующем: «В этом случае, наверное, найдутся некоторые мужи, занимающие в моей родной стране первые места, которые пожелают увидеть прочее из того, что я написал и что проповедую как мои воззрения, и поэтому позаботятся о том, чтобы я мог это опубликовать, не боясь неприятностей.»

Здесь имеется в виду Ян де Витт, который взял в свои руки бразды правления, после того как Оранцы в 1650 году потеряли власть, а также круги, близкие к нему *. *Теолого-политический трактат* — шедевр теории государства и одновременно философии религии; это, как указывал Карл Гебхардт, духовный плод сближения с этими кругами пенсионера городского совета, под благородной защитой которого Спиноза прожил лучшие годы своей жизни [4].

Почти со всеми выдающимися учеными той эпохи (как, впрочем, и с более простыми людьми из его окружения) Спинозу связывала *переписка*, которую Гете называл «интереснейшей в мире книгой с точки зрения откровенности и человеколюбия» [5]. Переписка и в самом деле является наилучшим источником для суждения о человеческом характере и духовном складе Спинозы. Далекий от иудаизма и еще более далекий от всякого рода позитивного христианства, он имел право сказать: «Я наслаждаюсь своей жизнью и провожу ее не в печали и вздохах, а в покое, радости и веселье и так, ступень за ступенью, возношусь ввысь». Этот мотив сопровождал Спинозу всю его жизнь — смелую, умную, построенную на чистейшем благе и строжайшем стремлении к истине, непритязательную с точки зрения потребностей. Все «власти» мира, его догмы, его нескромные и себялюбивые претензии были неизмеримо ниже его сувереной самости, которую он полагал покоящейся и хранимой в Боге. Он был слишком гордым и в то же время слишком невозмутимым, к тому же весьма жизнерадостным и жизнелюбивым, чтобы ненавидеть их; как ошибался Ницше, говоря о нем: «Еврейского Бога поглотила ненависть к евреям, отшельник, я тебя узнал?»! Ему было достаточно немножко презирать их. Когда молодой Альберт Бург, примерный голландец, который был учеником Спинозы, но позднее в Риме перешел в католическую церковь, написал ему письмо, нашпигованное всяческой поповской болтовней и фамильярной дерзостью новообращенного, письмо, в котором он — как все, кто не хотят самостоятельно добиваться познаний и истины и испытывать их очевидность и ясность, но зато в виде суррогатов этой ясности желают «знамений и чуда», по которым можно было бы извне отличить истинное от ложного, — спрашивает Спинозу, откуда же ему известно, что именно *его* философия является «лучшей» среди столь многих философий и религий, он отвечает ему словами, исполненными серьезной скромности и неподражаемого достоинства: «Ибо я не претендую на то, что нашел лучшую философию, но я знаю, что познаю истинное... ибо истина есть пробный камень самой себя и ложного.»

Учение Баруха — или, как он называл себя после крещения, Бенедикта — Спинозы с полным правом характеризуют как *пантеизм*. Его наиболее зрелый фундаментальный труд, в котором он изложил свои глубочайшие метафизические идеи и одновременно свое великое учение о пути спасения человека в свете и свободе вечного полагающего самого себя божества (causa sui), — это *Ethica ordine geometrico demonstrata* *.

В пределах того типа мировоззрения, который традиционно называют «пантеизмом», — а «пантеистический» характер мировоззрения существенно определяет вовсе не учение о том, что Бог имманентно присущ миру, ибо о такой «имманентности» учил, например, и Августин; существенна, скорее, идея о том, что Бог и мир соотносятся между собой не как причина и следствие, творец и творение, но что они *субстанциально идентичны* — есть целый ряд типов пантеизма, среди которых пантеизм Спинозы представляет собой явно выраженную особую форму. Наиболее глубокая противоположность, существующая внутри «пантеистических» учений, заложена в *смысловой направленности* отождествления Бога и Мира. Если для метафизика существование и сущность Бога изначально духовны, и если он пытается показать, что «мир» по отношению к божеству вовсе не является чем-то самостоятельным, но есть лишь одна сторона, один атрибут, вечно новый продукт деятельности божества, то такой пантеизм следует называть *«акосмическим» пантеизмом* (Гегель). Если же, напротив, божество как бы низводится до мира, уже созданного духовным и таковым полагаемого, а отождествляется не столько мир с Богом, сколько Бог с миром, то возникают формы более или менее *«атеистически»* направленного пантеизма. По поводу того, что почти все 18-е столетие (в особенно резкой форме Фридрих Великий и своем «Антимакиавелли») глубоко заблуждалось, обряжая Спинозу «атеистом», нет никаких сомнений уже со времен спора Лессинга и Якови, со времен Гердера и Гете, инициировавших изучение *«Этики»* в XIX в. Новалис попал в самую точку, говоря о «богопьяном Спинозе». Настолько «богопьян» был этот редкостный человек, что в своем пламенном порыве неутомимого идейного увлечения Божеством и любовной преданности ему — лишь скупо прикрытых сухим, скопированным с «Элементов» Эвклида «геометрическим методом» своего изложения и своих доказательств («Этику» он называет «more geometrico demonstrata»), — почти проглядел случайную *само*-бытность, *само*-управство и *своe*-нравие *«мира»*. Уже один тот факт, что из трех субстанций, о которых учил

его великий учитель Декарт, — res infinita (Бог), res cogitantes (души) и res extensae (тела) — Спиноза сохранил значимость лишь одной *единственной* субстанции, *res infinita* *, а обе другие в качестве «протяженности» и «мышления» низвел до простых *атрибутов* этой *одной* субстанции, доказывает его *«акосмизм»*. Таким образом, у него не осталось ничего, кроме божества, существование которого было для Спинозы более очевидным, нежели бытие собственного Я и наличное бытие внешнего мира природы. Об этом же свидетельствует и его попытка мыслить исключительно сущностями и сущностными связями и ни в коем случае не признавать в философии объективного *случая*, а также соответствующего этому «случайному бытию» *индуктивного* метода.

Как акосмический пантеизм система Спинозы относится как к той цепочке форм предельно реалистической *мистики*, которая тянется на Западе от Дионисия Ареопагита, а также если посмотреть с другой стороны — к формам *ренессансного пантеизма*, наиболее значительная из которых представлена учением Джордано Бруно. Оба направления — экстатического богосозерцания и любви к *Богу* и радостного открытия *природы*, бурной увлеченности миром ее форм и удивления ими — встретились в духе и сердце великого испанского еврея. Они были укрощены колючими понятиями молодого математико-механического естествознания (Галилей, Леонардо, Убальди, Гюйгенс, Декарт) и растворены в ледяной воде категориальности и логичности, от которых первоначально они были, по правде говоря, настолько далеки, насколько это вообще возможно. В *«Этике»* все эти моменты переплетаются самым тесным образом.

Свою высшую *категорию познания* Спиноза также унаследовал из старой мистики: не дискурсивное, но интуитивно-созерцательное наслаждающееся «соединение души с самой вещью», т. е. с Богом в «amor intellectualis Dei» **. Поэтому *«Этика»* Спинозы хочет быть не просто поучительным сообщением утверждений и доказательством этих утверждений — она в первую очередь задумана как живое и совершенно практически ориентированное *руководство для души* читателя на пути к идеации опыта, к этому постоянному «полаганию-в-идее» опыта жизни и бытия в мире. И посредством этого духовного деяния познавания — к блаженному *созерцанию Бога* («frui Deo» ***) как к некоему господствующему и постоянно наполняющему человека, поднимающему его над общим уровнем практики жизни возвышенному состоянию души. На то, чтобы сформировать такую установку, в которой человек *спа-*

сает сам себя, нацелено также и все учение об *аффектах* и столь великолепное и удивительно простое учение о преодолении аффектов силою разума в пятой части произведения. Все чисто *теоретическое* в первой, второй и третьей частях *«Этики»*, учения о Боге, душе и естественных законах аффектов есть лишь подготовка и в то же время как бы выдвижение онтологических предпосылок для того, чтобы сделать эту установку духа возможной и осмысленной. Кто не видит этого, тот не понимает ни одного слова в этом произведении, с какой бы ученостью он ни исследовал смысл и происхождение его понятий. Только это и объясняет нам тот факт, что Спиноза называет произведение, которое на три четверти есть онтологическая метафизика и психология и вовсе не этика в обычном смысле слова, все-таки «Этикой». Здесь этика — это не учение о нормах человеческого поведения, жизни и волеизъявления, а «техника очищения духа и сердца для познания Бога». *Этика* Спинозы, по замыслу автора, — это книга для *спасения человека*, а не просто метафизическая теория понятий. Фундаментальной предпосылкой понимания этого труда, чрезвычайно трудного в обеих своих первых частях, является также и ясное осознание той роли, которую для Спинозы играет «моральное» поведение в более узком смысле. Как таковое оно для него не обладает самостоятельной ценностью, ни в коем случае не является конечной целью человека, но лишь создает предрасположенность для достижения чисто *теоретически-созерцательной* цели, а именно для познания Бога.

В этом пункте Спиноза так же далек от Канта и И. Г. Фихте, как и Платон. Ибо эти мыслители «свободы», как раз наоборот, сделали *практический* смысл бытия и жизни человека, свободное исполнение долга и *деяние* конечным *смыслом* жизни, и даже познание и теорию познания поставили на службу этому конечному смыслу. Для Спинозы же, напротив, «добродетель» имеет значение лишь применительно к высшему познанию, к *познанию Бога*. И только позитивная религия — «метафизика масс», как ее презрительно называет этот подчеркнутый аристократ и индивидуалист, — имеет практически-морально-социологическое значение (согласно «Теолого-политическому трактату», в котором эта идея нашла всестороннее развитие). Если Кант полагал, что облагораживает религию, делая ее в своем учении о постулатах простым условием для возможности исполнения абсолютного требования долга и преобразуя «физикотеологию» в «этикотеологию», то Спи-

ноза, напротив, *девальвирует* религию, показывая, что ее цель — голая мораль, и ставит свою собственную *гностическую метафизику* как «религию мыслителей» намного выше нее.

Хотя акосмический пантеизм Спинозы на голландской почве был тем же самым, что учение Джордано Бруно — на итальянской, все же от Бруно его *отделяет* целая пропасть: первый стоит уже целиком на фундаменте *математическо-механического* учения о природе, а именно, в его экстремальной, математически-геометрически формализованной форме. В «мире» Спинозы нет места ни понятиям «время» и «сила», ни понятиям «направление» и «эволюция». Здесь кроются самые большие недостатки его учения. Его Мир задуман совсем по-элеатски; он есть лишенное сил, вневременное, неспособное к развитию «вечное *бытие*». Содержания мира «следуют» с вечной необходимостью из Бога по образцу стоящего вне времени и сил математическо-логического отношения «основание-следствие» — так же, как положения о сумме углов следуют из сущности треугольника. Действительность — это вневременная, вечная, строгая взаимосвязь оснований и следствий, полностью постижимая и прозрачная, как кристалл. Все формы, образы, индивиды, качества, цели, ценности, наконец, время *не* принадлежат бытию в себе; они привнесены в вещи только человеком. В этих своих чертах пантеизм Спинозы совершенно не похож на динамический эволюционный пантеизм итальянского Ренессанса; не более схож он и с пантеизмом Гете.

От всей традиционной *мистики* учение Спинозы отличает *«Deus sive natura»* *, глубокое (субстанциональное) соединение Бога с *природой*. Это нашло яркое выражение в том, что наряду с «мышлением» Спиноза выделяет в своем учении также бесконечную «протяженность» как один из бесчисленно многих атрибутов божества. Теоремы 12 и 13 первой части «Этики» и дополнения к ним пытаются показать, что из этого не проистекает делимость Бога. Бесконечная протяженность *не* измерима и *не* делима. Делимо только определенное количественное *состояние* телесной субстанции, но никоим образом не она сама. Божеству принадлежит лишь *сущность* протяженности (extens*io*), сама по себе непротяженная, а вовсе не определенное протяжение (extens*um*), которое всегда имеет количественное наполнение (теорема 15).

Это учение Спинозы становится до конца понятным только в свете учения Декарта. Декарт уже оспаривал то, что протяженность является всего лишь атрибутом телесной субстанции; для него она, скорее, составляет саму ее *сущность*. Тело, таким образом, *есть*

лишь *кусочек* самой протяженности. Поэтому пустого пространства, которое бы предшествовало телам в виде пустого вместилища, не существует, материя же структурирована не атомистически, а строго континуально. Все определенные пространственные формы возникают только посредством движения. От этого учения Декарта было недалеко до воззрения Спинозы, что тела есть лишь состояния (modi) одной неделимой протяженности. То же самое относится к «душам». Декарт, несмотря на то, что он еще сохранял субстанциальность конечных духов, уже оспаривал то, что мышление есть всего лишь один из видов деятельности души; он делал мышление и сознание, скорее, ее *сущностью*. Также и от этого учения недалеко до воззрения Спинозы, что душа человека вообще есть лишь особое состояние, «modus» *одного* бесконечного божественного мышления, что сам Бог в нас мыслит: «И говорило божество, когда казалось, что говорю я, и сам я говорил, когда, казалось, говорило божество». (Гете, *Прометей*, Драматический фрагмент, V, 110 и далее).

Сразу ясно, что такие выводы из учения Декарта должны были сокрушить тезис о «месте души» в мозге и о «взаимодействии» души и тела и заменить его на тот *координационный параллелизм*, который Спиноза сформулировал в положении: «Порядок и связь представлений суть такие же, как порядок и связь вещей» (теорема 7, часть II). С современным так называемым «психофизическим параллелизмом» Фехнера, В. Вундта и т. д. этот параллелизм имеет, между тем, очень мало общего. Ибо здесь речь идет не о параллелизме процесса сознания и раздражения мозга, но о сущностно-закономерном соотнесении актов представления с их предметами, а также о предположении идентичного порядка в их последовательности и в их прочих отношениях [6]. Таким образом, для Спинозы человеческое тело и его «раздражения» (так же, как и для Платона, полагавшего, что тело есть лишь «темница души») не есть ни однозначные причины, ни однозначные параллельные звенья мышления человека, а, скорее, всего лишь *ограничивающие*, ведущие к *заблуждениям и ошибкам* моменты. Проще говоря: они являются не тем, что однозначно определяет разумную деятельность, а тем, что определяет *силы, противодействующие разуму*, то есть *аффекты*. Познание и разумная жизнь состоят, таким образом, именно в том, чтобы с помощью позитивного мышления распутывать в человеке «запутанные» идеи и образы, доставляемые телесными раздражениями, и превращать их в ясные, отчетливые, адекватные идеи. Так же заблуждение и зло для

Спинозы, как и для некоторых гностиков, причиной своей имеют не свободный акт самого духа, а ограничение духа телом.

Итак, учение о познании (часть II «Этики») и учение об аффектах (часть III) связаны друг с другом самым глубоким образом. *Свобода* человека от аффектов и освобождение от них посредством все возрастающего их опредмечивания (техника, столь глубоко поразившая Гете и использовавшаяся им уже в «Вертере») — это лишь негативное управление жизнью и ее определение разумом, осуществляемое также в целях истинного познания. Свобода означает здесь уже не свободу выбора, которую строгий детерминизм Спинозы резко отвергает, и не свободу сказать Да и Нет нашим представлениям и их соединениям, какой ее предполагал Декарт, но только определение деяния и действия посредством самой деятельной и действующей сущности в противовес внешнему или внутреннему принуждению («аффекты»!). Нет никакой свободы творить добро и зло — «сущность в той мере добра и совершенна, в какой она свободна», а это всегда означает для Спинозы: насколько она самодеятельна и могущественна, нестрадательна и небессильна. Специфически современная идея автономной морали, отвергающая для «свободного» человека все объективные авторитеты и совершенно исключающая из нравственной сферы мотивы возмездия и вознаграждения, впервые с крайней радикальностью была выражена Спинозой: *«Блаженство — это не награда за добродетель, а сама добродетель; и радуются ей не потому, что держат страсти в узде, но потому, что ей радуются, могут держать страсти в узде».* (Теорема 42, часть V). Здесь Спиноза проник в глубины человеческого сердца.

Часть III *«Этики»* являет собой попытку вывести всю армию аффектов и страстей из простых состояний удовольствия и неудовольствия. Спиноза хочет бесстрастно рассматривать страсти, «как если бы» *они были геометрическими конструкциями*. Несмотря на недостаточность анализа — Ницше справедливо высмеял спинозовскую дефиницию любви — также и в этом разделе вскрыто множество элементарных взаимосвязей между движениями души, а дефиниции отличаются иногда поразительной четкостью и утонченностью. Впрочем, здесь Спиноза становится одним из отцов так называемой ассоциативной психологии, т. е. того направления в учении о душе, которое рассматривает все душевные процессы по образцу механической каузальности. Правда, у него процессы умственной деятельности все же не понимаются ассоциативно — как впоследствии у английских философов. От такой нелепицы Спиноза был далек.

Всего лишь переход к части V, повествующей «О власти разума, или о человеческой свободе», образует глубокомысленная часть IV под названием «О человеческом *рабстве*», которая на основе уже познанных законов природы аффектов показывает, какими многообразными способами отдельные аффекты препятствуют достижению цели жизни — познанию Бога. В этом фрагменте позитивный, радостный, свободный от ressentiment * и отнюдь не морализаторский дух Спинозы находит удивительно пластичное выражение. Его великая максима — *никогда* не стремиться искоренить *пороки негативной борьбой против* них, *посредством запрета*, порицания, возмущения, так как эта борьба скорее запутает нас в этих пороках, чем искоренит их, а делать это всегда косвенно, *пробуждая новую силу добродетели и любовь к ней*, а также ко всем позитивным ценностям — эта максима должна быть аксиомой любой педагогики (см. напр., теорему 63, Е, часть IV). В этом и в заключительном фрагментах через сухие формулы сочинения все яснее и живее просвечивает духовный лик Спинозы. Какой свет проливает, например, теорема 70, часть IV, на его жизнь, на его гордую заботу о сохранении своей независимости — позволила же ему эта забота в 1673 году отклонить профессуру в Гейдельберге, предложенную курфюрстом Пфальцским, и проводить его ни с чем, найдя себе скромное пропитание шлифовкой оптических стекол: «Свободный человек, живущий среди невежд, стремится как можно больше избегать их благодеяний».

Проблема *страдания*, *зла* и несчастья, затронутая в части IV, кажется странным образом преуменьшенной перед мощью его радостно жизнеутверждающего мировоззрения. Здесь Спиноза — целиком человек Ренессанса. *Полнота* самого бытия является для него добром. Это оправдывает божество перед вопросом «Откуда и почему страдания, несчастья, грехи?»: оно не могло бы произвести из себя «всего возможного», если бы забыло о страданиях, несчастьях и грехах! Глубока идея о том, что аффекты можно преодолеть не посредством просто мыслей, а только посредством других аффектов. Поэтому и познание должно стать *страстью*, *«amor intellectualis»*, если ему надлежит преодолевать и вести человека к свободе. Социологические положения этого фрагмента также скрывают в себе глубокие и подлинные истины. Только духовные блага *единят* людей, чувственные же их разделяют. Глубина тезиса о том, что ненависть всегда дурна (включая ненависть к дурному), а «души завоевываются не оружием, но любовью и великодушием», еще до конца не исчерпана.

До полной возвышенности своего собственного духовного образа Спиноза поднимается в части V. В этой части читатель, который следует Спинозе, как бы *возрастает* над самим собой, оставляет позади все низины человеческого бытия и глубоко вдыхает вечный эфир самого божества. Могучий мотив Эроса, который для Платона был провожатым души на пути к божеству и звучание которого проходит через всю высокую европейскую философию, Спиноза подхватывает совершенно своеобразным и оригинальным образом. Все сосредоточивается в понятии «amor intellectualis Dei», которое в наиболее концентрированном виде соединяет в себе и личную сущность личности Спинозы, и его неделимую интуицию мира.

Раздел начинается с того знаменитого описания техники, посредством которой человек способен *освободить* себя от аффектов и снять, таким образом, путы с *одного* единого божественного мышления в себе. Эти путы многообразны. Строго разделяй аффект и представление внешнего предмета, который этот аффект вызывает! Распутай «запутанное представление» (которое, по Спинозе, есть сущность самого аффекта) до состояния ясного и отчетливого представления! *Опредметь аффект*! И, прежде всего, избавься от него, познавая все происходящее в его *вечной необходимости* в качестве звена всей мировой взаимосвязи. Ибо только изолированный предмет пробуждает аффект. В той мере, в какой применение этой техники избавления от аффектов посредством их познания оказывается успешным, в той же мере мы видим все вещи «sub specie quadam aeterni» * — а это означает: в любви к Богу (теорема 15, часть V). Мир, успокоение, тишина, блаженство раскрывают свои источники в нас, когда мы все, что существует и происходит, соотносим с Богом и рассматриваем как звено *его* вечного и необходимого порядка. Типы человеческого духа различны — И. Г. Фихте, который в юности какое-то время жил под влиянием спинозизма, был почти раздавлен картиной этой вечно необходимой казуальности — но человека, обладающего «спинозистским» душевным складом, освобождает, успокаивает, делает счастливым. Именно в Спинозе и Фихте нашла свое, наверное, чистейшее, но и одностороннее воплощение глубокая противоположность между Созерцателем и морально настроенным, нацеленным на улучшение и изменение мира Деятелем.

Пьянящим гимном любви к Богу заканчивается произведение Спинозы. Здесь он отваживается на необычайную мистическую мысль: «Духовная любовь (человека) к Богу есть любовь самого Бога, посредством которой Бог любит сам себя» или «Духовная

любовь к Богу есть часть бесконечной любви, которой Бог сам себя любит». Эти положения со строгой последовательностью вытекают из посылок Спинозы. Бог, по Спинозе, не может (как учит христианство) любить человека, только человек — Бога! Человек здесь словно говорит, как Филина у Гете — а это известное высказывание навеяно, как известно, чтением Спинозы: «Если я тебя люблю, что тебе за дело?» В своем убеждении, что только несовершенное может любить совершенное, а совершеннейшее (Бог) — только самого себя, Спиноза остается верен античной платоновской аксиоме любви. Но, глубоко сближаясь со средневековой мистикой, которая знала уже «amare Deum in Deo» *, Спиноза соединяет эту мысль с отнюдь не античной идеей о том, что наша человеческая любовь к Богу есть лишь часть, функция бесконечной духовной любви, в которой Бог в вечном блаженстве утверждает свое бытие и сущность. Эта идея стала впоследствии определяющей для философии позднего Фихте, для Шеллинга, Гегеля и Э. фон Гартмана, которые соединили кантовский критицизм и субъективизм со спинозизмом, преобразовав его элеатскую застылость и учение о неподвижности в глубочайшую систему развития образов *божества* в мировой *истории*. Когда, например, Гегель определяет метафизику как *становящееся* самосознание божества *в* человеке, то перед нами лишь изначальная мысль Спинозы, облаченная в исторические одежды.

Влияние идейного мира Спинозы на духовную историю всех европейских стран почти неизмеримо. Однако наибольшее влияние его учение оказало на развитие *немецкого* духа — а именно, с того момента, когда немецкий дух, представленный своими высшими *элитами* в классической и романтической литературе, в идущей от Канта возвышенной философии И. Г. Фихте, Шеллинга, Гегеля и Э. фон Гартмана, решился преодолеть утилитаристски ориентированное рассудочное Просвещение и *одновременно* дырявую церковную христианскую догматику, чтобы воздвигнуть из собственных национальных глубин свой духовный мир. Когда Фриц Якоби в своем сочинении об учении Спинозы назвал Спинозу атеистом, Гете заметил, что для него он «самый верующий из всех верующих в Бога, theissimus». Как он отмечает, после первого чтения «Этики» ему «открылась великая и свободная перспектива чувственного и нравственного мира, и никогда еще мир не виделся ему с такой ясностью». Гете зовет Спинозу своим «господином и мастером» и, уже будучи стариком, считает его, наряду с Линнеем и Шекспиром, тем, кто «оказал на него наибольшее влияние». Как

и Спиноза, Гете справедливо изгнал все «целевые объяснения» из учения о природе; как и Спиноза, он отверг все учения о грехопадении и связанном с ним спасении как абсолютно для него неприемлемые. Спиноза сопровождал его на протяжении всей жизни, пробуждал и вдохновлял его искусство, как и исследование природы. Уже Лессинг умер «спинозистом» и размышлял об откровении и позитивной религии точно так же, как Спиноза в «Политическо-теологическом трактате»: их ценность он усматривал лишь в воспитании народных масс, но не в истинности. Величайший протестантский теолог XIX века Фридрих Шлейермахер патетически восклицает в своих знаменитых «Речах о религии»: «Пожертвуйте вместе со мной почтительно локон духам-хранителям святого отвергнутого Спинозы!» Слова о «*святом* Спинозе» были любимыми словами тех великих дней немецкого духа.

Несмотря на славу, которую Спиноза находил в эту эпоху почти с тем же постоянством, с каким XVIII век встречал его презрением и непониманием, в ходе развития строгой философии выявились также и глубокие, неисцелимые слабости его учения. Какое же значение имеет оно для будущего философии и в особенности — метафизики? *Две* вещи в этом учении aere perennius *. Первое — это пластический *духовный образ* великого, глубоко одинокого, чистого *человека*, который смотрит на нас сквозь мраморные постулаты «*Этики*» и всегда будет лучезарным образцом для всех, кто по природе схож с ним, для друзей — а ведь только обращаясь к «друзьям» можно вообще философствовать. Второе — это та *очищающая и облагораживающая сила*, с которой Спиноза ведет в царство свободы, света и близости к Богу душу каждого, кто готов к этому.

1 О его жизни ср. J. Freudenthal. *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1904.

2 Приложение к «Principia philosophiae», сочинению Спинозы о философии Декарта.

3 Cristoph v. Sigwart. *Benedict de Spinozas kurzer Tractat vom Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit*, Tübingen, 1870.

4 Об историческом значении политического учения и философии государства Спинозы ср. Fr. Meinecke. *Die Idee der Staatsraison*, München, 1924, S. 270 f.f.

5 Удачно издано К. Гебхардом в «Философской библиотеке» Ф. Мейнера.

6 См. в этой связи важную работу Carl Stumpf. *Spinoza-Studien-in: Abhandlg. der Preuß. Akad. d. Wiss*.

ЧЕЛОВЕК И ИСТОРИЯ

Если и есть философская задача, решения которой наша эпоха требует как никогда срочно, так это задача создания философской антропологии. Я имею в виду фундаментальную науку о *сущности* и *сущностной структуре человека*; о его отношении к царству природы (неорганический мир, растение, животное) и к основе всех вещей; о его метафизическом сущностном происхождении и его физическом, психическом и духовном появлении в мире; о силах и властях, которые движут им и которыми движет он; об основных направлениях и законах его биологического, психического, духовно-исторического и социального развития, их сущностных возможностях и их действительностях. Сюда же относятся как психофизическая проблема тела и души, так и ноэтически-витальная проблема. Только такая антропология могла бы стать последним философским основанием и в то же время точно определить исследовательские цели всех наук, которые имеют дело с предметом «человек» — естественнонаучных и медицинских, археологических, этнологических, исторических и социальных наук, обычной и эволюционной психологии, а также характерологии.

Ни в одну из эпох взгляды на *сущность и происхождение человека* не были столь ненадежными, неопределенными и многообразными, как в нашу эпоху — длительное, углубленное занятие проблемой человека дает автору право на такое утверждение. Приблизительно за последние десять тысяч лет истории мы — первая эпоха, когда человек стал совершенно «проблематичен»; когда он больше не знает, что он такое, но в то же время *знает, что* он этого не знает. И только согласившись превратить в абсолютную tabula rasa [*] все традиции, касающиеся этого вопроса, учась с предельным методологическим остранением и удивлением всматриваться в существо под названием «человек», можно будет снова добиться устойчивых результатов. Но известно, как тяжела такая tabula rasa, ибо едва ли где-нибудь еще власть традицион-

ных категорий над нами столь бессознательна и потому сильна, как в этом вопросе. Единственное, что можно сделать, чтобы постепенно освободиться от них, — точно установить духовно-историческое происхождение этих категорий и, осознав его, преодолеть их.

История самосознания человека, история основных идеально-типических способов, которыми он себя мыслил, созерцал, чувствовал, рассматривал включенным в порядок бытия, должна при этом предшествовать истории мифологических, религиозных, теологических, философских теорий о человеке. Не углубляясь здесь в эту историю (она должна стать введением в «Антропологию» автора), подчеркнем лишь одно: основное направление этого богатого событиями развития не вызывает никаких сомнений — это направление *возрастания* человеческого самосознания, происходящего скачками в некоторые отличительные моменты истории. Попятные движения, наблюдаемые то тут, то там, не играют для этого основного движения большой роли. Не одни лишь так называемые «дикари» чувствуют себя еще целиком родственными растительному и животному миру, окружающему их группу и жизненное пространство. Даже такая высокоразвитая культура, как индийская, основана на чувстве безусловного единства человека со *всем* живым. Здесь «растение», «животное», «человек» все еще относятся друг к другу взаимодополнительно и на равных — сущностно связанные друг с другом в *великой демократии сущего*. Резкое выделение человека из природы в том, что касается переживаний и чувств, мысли и теории, началось лишь на высоте классической древнегреческой культуры[1]. Ибо здесь и *только* здесь нашла выражение та идея о *Логосе*, *разуме*, *духе*, который, будучи свойствен как специфическое начало только человеку, ставит его выше всех существ — он соотносит его с самим божеством, а этой связью не обладает ни одно другое существо. Христианство с его учениями о богочеловеке и детях божьих в целом означает опять-таки новое повышение человеческого самосознания. Хорошо ли, плохо ли думает о себе человек — во всяком случае здесь он приписывает себе космическое и метакосмическое значение, на что никогда бы не отважились ни классический грек, ни римлянин.

Возникновение мышления Нового времени также знаменует собой, несмотря на все более ясное распознание средневекового антропоморфизма, новый скачок вперед в истории человеческого самосознания. Широко распространенное заблуждение — будто, например, основной тезис Коперника в первое время его появления

переживался как основание для понижения уровня человеческого самосознания. Джордано Бруно, величайший миссионер и философ новой астрономической картины мира, высказывает прямо противоположное ощущение: Коперник всего лишь открыл на небе новую звезду — Землю. «Итак, мы уже *находимся* на небе!» — считает возможным в ликовании воскликнуть Бруно, и потому нам не нужны небеса церкви. Бог не есть мир, скорее, *сам мир есть Бог* — таков новый тезис акосмического пантеизма Бруно и Спинозы [2]; средневековое воззрение на мир, как существующий в зависимости от Бога, идея сотворения мира и души признаются ложными. Именно *это* — а не низведение Бога до мира — составляет смысл нового менталитета. Человек, правда, признает, что он — всего лишь обитатель одного маленького спутника Солнца; однако то, что разум его наделен силой проницать и оборачивать естественную видимость чувств — как раз это повышает в значительной степени его самосознание.

Разум, со времен греков специфическое начало человека, в философии Нового времени, начиная уже с Декарта, предполагает новое отношение к божеству. Уже Дунс Скотт и Суарес как бы повысили метафизический ранг человека, приписав его духовной душе предикаты, которые Фома Аквинский недвусмысленно приписывал только «angelus», «forma separata» и «substantia completa»: индивидуация человека без индивидуирующей «prima materia» *, индивидуация только посредством его собственного духовного бытия. Но со времен Декарта и объявления им суверенитета мысли в «Cogito ergo sum» человеческое самосознание с еще большей силой преодолевает и эти пределы. Самосознание и богосознание, которое уже великая мистика 13 и 14 веков приблизила к границе полной идентичности **, у Декарта настолько глубоко проникают друг в друга, что уже не существование Бога выводится, исходя из существования мира, как у Фомы Аквинского, а наоборот — мир выводится из изначального света знающего разума, непосредственно коренящегося в божестве. Весь пантеизм от Аверроэса через Спинозу до Гегеля и Э. ф. Гартмана сделал частичную идентичность человеческого и божественного духа одним из своих основных учений. Также и для Лейбница человек — это малый Бог.

Одним из фундаментальнейших вопросов философской антропологии является вопрос, что же на самом деле означают эти скачкообразные возвышения человеческого самосознания. В форме острой антитезы он выглядит так: означают ли они процесс все более глубокого и все более истинного постижения человеком своего

объективного места и положения в целостности бытия? Или они означают рост и укрепление опасной иллюзии, симптомы растущего заболевания?

Две проблемы в этом месте мы оставим без внимания: историю человеческого самосознания и ее оценку, а также все вопросы антропологии, касающиеся ее истинности и предметной стороны дела. То, что здесь будет изложено — это просто небольшой фрагмент из Введения к обширной Антропологии. Здесь мы ставим единственную цель — прояснить *современную* духовную ситуацию в ее отношении к этому большому вопросу. В нескольких, а именно в *пяти основных типах самопонимания человека* будут с максимально возможной четкостью обрисованы идейные направления в понимании сущности человека, которые еще доминируют среди нас, в западноевропейском культурном круге. Кроме того, будет показано, как к каждому из них по смысловым законам однозначно примыкает совершенно определенный род *историки*, т. е. принципиального воззрения на человеческую историю. Причем хотелось бы попросить читателя не предполагать, будто автору «ближе» то или иное из этих пяти идейных направлений, не говоря уж о том, будто он считает какое-то из них истинным. Что сам автор считает здесь истинным и правильным, должна будет показать предметная часть его труда «Антропология», а не это короткое сочинение, служащее лишь для ориентировки и констатации смысловых взаимосвязей [3].

А перед этим — еще одно слово о *взаимосвязи антропологии и историки*:

Глубочайшую причину нынешней ожесточенной борьбы столь многочисленных и столь различных исторических и социологических концепций следует усматривать в том, что в основе всех этих воззрений на историю лежат принципиально различные идеи о сущности, структуре и происхождении человека. Ибо каждая историческая концепция имеет своим фундаментом определенного рода антропологию — безразлично, сознает ли ее историк, социолог, философ истории, известна ли она ему или нет. Но у нас нет больше никакого единства в наших взглядах на природу человека. Если мы удовлетворимся тем, что сведем господствующие сегодня в нашем западноевропейском культурном круге идеи о человеке и его месте в многообразии сущего к ярчайшим и понятнейшим идеальным типам, то, как показывают мои обстоятельные изыскания в этой области, можно выявить *пять основных линий* — конечно, в их рамках антропологическая теория в том, что касается де-

талей, может быть еще весьма многоцветной, соразмерной множеству разнородных частных проблем, с которыми та или иная «антропология» имеет дело. Три из этих пяти идей хорошо известны в образованных кругах, хотя и редко встречаются в ярко выраженном виде; две идеи — наиболее молодые и сформировавшиеся позже всех — еще не усвоены в их самобытности сознанием научной образованности. Каждая из них, однако, имеет коррелятом свою особую «историку». Эти пять идей обрисованы в нижеследующем изложении.

I

Первая идея о человеке, вполне господствующая еще в теистических (иудейских и христианских), а в особенности во всех церковных кругах — это не продукт философии и науки, но идея *религиозной веры*. Она предстваляет собой очень сложный результат взимного влияния религиозного еврейства и его документов, особенно Ветхого Завета, античной религиозной истории и Евангелия: известный миф о сотворении человека (его тела и души) личным Богом, о происхождении первой четы людей, о райском состоянии (учение о первоначальном состоянии), о его грехопадении, когда он был соблазнен падшим ангелом — падшим самостоятельно и свободно; о спасении Богочеловеком, имеющим двойственную природу, и об осуществленном таким образом возвращении в число детей Божьих; многоцветная эсхатология, учение о свободе, личности и духовности, о бессмертии так называемой души, воскресении плоти, страшном суде и т. д. Внутри этих иудаистско-христианских рамок могут разместиться, конечно, и принципиально различные по их философско-историческому воздействию, особые теологические антропологии, придающие например, различное значение проблеме «падения». Эта антропология христианско-иудаистской веры создала огромное число картин истории и всемирно-исторических перспектив, начиная от «Града Божьего» Августина через Отто фон Фрейзинга и Боссюэ * вплоть до новейших теологических направлений мысли.
Едва ли нужно говорить о том, что для автономной философии и науки эта религиозная антропология лишена значения в любом смысле, что для строго мыслящего и чисто чувствующего человека мучительно видеть, как древний миф, красивый в своем великолепии и исполненный смысла, пытаются поддерживать и защищать мнимо рациональными средствами. Но одно следует отметить здесь со всей категоричностью: этот миф куда более могуществен и куда более часто непроизвольно возникает в сознании, чем думают. Если кто-то уже не верит во все это догматически, он, тем не менее, еще долго не может освободиться от той формы, от той ценностной окраски человеческого самосознания, от того самоощущения человека, которые исторически коренятся в этих объективных элементах веры. Ибо чувства и формы жизни, выросшие из идей, в которые верили веками и которые веками господствовали, намного переживают эти идеи. Например, страх, этот кошмар, который однажды психологически породил из себя миф о грехопадении и наследственной вине, ощущение подавленности, своего рода неизлечимая болезнь человека как человека (фантасмагория Стриндберга великолепно передает его, а Кант выразил его в словах: «Человек сделан из слишком кривого дерева, чтобы из него можно было выстругать что-нибудь совершенно прямое») гнетет еще и сегодня все западноевропейское человечество, в том числе и неверующих. И еще не появился на свет тот великий «психоаналитик истории», который мог бы освободить реально-исторического человека от этого страха земного и исцелил бы его — не от грехопадения и вины, которые суть миф, — а от того конституирующего их давления страха, которое является специфическим эмоционально-инстинктивным корнем этого иудаистско-христианского идейного мира.

II

Вторая, господствующая над нами еще сегодня идея о человеке — если высказаться нарочито резко — это, так сказать, *изобретение греков*, граждан греческих городов: самая громадная и чреватая последствиями находка в истории человеческой самооценки, которую сделали только греки и никто кроме них. Говоря языком формул, это — идея *«homo sapiens»*, выраженная наиболее четко, определенно, ясно прежде всего Анаксагором, Платоном и Аристотелем. Эта идея проводит различие между человеком и животным вообще. Ее не следует понимать таким образом, будто здесь пытаются, как часто ошибочно полагают, отграничить человека лишь эмпирически от наиболее схожих с ним животных, от человекообразных обезьян, констатируя морфологические, физиологические, психологические отличительные особенности. Такой метод никог-

да не позволил бы противопоставить человека *как такового* животному *как таковому*, да и вообще всей стоящей ниже человека природе, но всегда — лишь отдельно взятому для сравнения объекту, например, шимпанзе, орангутану, горилле и т. д. А так как нет сомнения по крайней мере в том, что человек куда более схож, например, с шимпанзе, чем оба они — с жабой или со змеей, то *такой* метод никогда бы не дал ни малейшего основания сформировать традиционную идею «человека» и идею «животного», образованную уже исходя из человека. Исторически господствующая идея человека, которая у нас по десять раз в день на устах — верим мы в нее или нет — обязана своим происхождением совсем другому закону образования понятий. Она — как я показал это более подробно в другом месте [4] — лишь следствие уже фигурирующей в качестве предпосылки идеи Бога и учения о человеке, созданном по образу и подобию Божьему.

Классическая греческая философия сформулировала эту идею, так сказать, впервые. В свете мировоззрения, которое посредством категорий позитивной, активно действующей формы-идеи и негативного (μὴ ὄν), страдательного фактора бытия (materia) истолковывает все сущее в основном органологически, человеческое самосознание впервые возвышается над всей остальной природой. Но стабильному и вечному, как и все органические виды, человеческому роду должно быть присуще *специфическое деятельное начало*, свойственное только ему, не разложимое на те элементарные начала, которые присущи растительным и животным душам, а именно — разум (λόγος, ratio). Благодаря этому разуму homo впервые получает способность познавать сущее таким, каково оно есть само по себе, познавать божество, мир и самого себя; в ποιεῖν * осмысленно формировать природу, в πράττειν ** благоразумно действовать по отношению к себе подобным, т. е. жить, в совершенстве развивая это специфическое начало νοῦς ποιητικός ***. Но основание, по которому человек может осуществить это мысленное уравнивание себя с сущим как таковым — идея, охватывающая уже к началу греческой истории все расы, роды, народы и сословия, в противоположность почти всем существовавшим в то время культурам — всегда одно и то же от Платона до Стои: этот так называемый разум в человеке рассматривается как *частичная* функция (позднее — как творение) *божественного*, полагающего идеи λόγος, νοῦς, который все снова и снова порождает этот мир и его порядок — не в смысле творения, но в смысле вечного движения и образования.

Четыре конкретизирующих определения следует выделить как особо значимые: 1. человек, таким образом, наделен божественным началом, которое вся природа субъективно *не* содержит; 2. это начало и то, что вечно образует и формирует мир как мир (рационализирует хаос, «материю» в космос), суть онтологически или по крайней мере по своему принципу *одно и то же*; поэтому и познание мира истинно; 3. это начало в качестве λόγος (царство «formae substantiales» * у Аристотеля) и в качестве человеческого разума достаточно сильно и могущественно, чтобы претворять в действительность свои идеальные содержания («власть духа», «самовластие идеи»); 4. это начало абсолютно как константно, так и с исторической точки зрения, даже не привлекая силы влечений и чувственности (восприятие и т. д.), которые присущи как человеку, так и животному в плане принадлежности к тому или иному народу и сословию.

Здесь следует подчеркнуть со всей категоричностью, что почти вся специфически философская антропология от Аристотеля до Канта и Гегеля — каковы перемены! — совсем несущественно отличалась от учения о человеке, представленном в этих четырех определениях. В этом едины Аристотель, Фома Аквинский, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант, Мальбранш и т. д., насмотря на все различия между ними. Эти положения остаются совершенно независимыми и от противоположности «теизм-пантеизм». Они даже приобретают особую историческую власть — сначала в стоической форме, в раннем средневековье в платоновско-августинианской, а в позднем — в аристотелевско-томистской — за счет того, что тесно сплетаются с указанной нами в начале религиозной идеей человека как нижней ступенью теологии (praeambula fidei); какими историческими путями шел этот процесс, здесь неважно. А когда догматические идейные миры были утрачены образованными кругами Запада, это учение о «homo sapiens» осталось даже единственно господствующим, празднуя в эпоху Просвещения свой наивысший триумф.

Только один из четырех указанных выше элементов этого учения был преодолен — в противоположность просветительской философии — величайшей философской личностью послекантовской философии, оказавшей в то же время наибольшее влияние на историю: определение стабильности. «Единственной идеей, которую философия привносит в мировую историю, является, однако, простая идея разума, идея того, что разум правит миром, что, таким образом, мировая история также разумна», — говорится во Вве-

дении к гегелевской «*Философии истории*». Здесь мы находим три из указанных выше четырех определений — возведенные даже до крайнего внеличностного панлогизма и учения о полной идентичности божественного и человеческого разума, до учения о всемогуществе разума. Но — и в этом как раз заключается относительная новизна — лишь в *процессе становления* человек достигает и одновременно *должен* достичь возрастающего осознания того, чем он извечно является в соответствии со своей идеей: сознания своей возвышающейся над природой и влечениями *свободы*. Таким образом, Гегель — и это колоссальный прогресс — отрицает постоянство человеческого разума. Он знает историю миров субъективных категориальных форм и гештальтов *самого* человеческого духа, а не только историю аккумуляции произведений разума. И эта история самого человеческого духа у него независима от биологических изменений человеческой природы. Эта история есть история становления самосознания вечного Божества и его вечного категориального мира идей в человеке, история получившего отныне историческую динамику λόγος'а греков. Влечения и страсти вводятся лишь как слуги Логоса, как «хитрость идей», т. е. как хитроумно выбранные инструменты божественной идеи, посредством которых она достигает своей цели, создает гармонию и равновесие — цели, котрую не знает никто, кроме нее самой и него, богопьяного философа, размышляющего над божественно диалектическим процессом истории. Здесь также нет в конечном счете *личной* свободы и активного формообразующего лидерства: вождь есть не более чем проводник слова и дела мирового духа. В гегелевском учении об истории мы имеем не что иное, как последнюю, высшую, наиболее ярко выраженную концепцию истории в рамках антропологии «homo sapiens».

И еще одно замечание. Крайне важно уразуметь, что это учение о «homo sapiens» приобрело для всей Европы самый опасный характер, какой какая-либо идея вообще может приобрести: характер чего-то само собой разумеющегося. И все-таки для нас разум — перед его новыми предметными испытаниями — есть прежде всего лишь «изобретение греков»! Я знаю, собственно, только двух писателей, целиком уразумевших этот факт: Вильгельма Дильтея и Фридриха Ницше. Ницше принадлежит тот выдающийся взгляд, что традиционная идея истины — соответствие мысли и вещи — возникает и падет вместе со спиритуалистической идеей Бога: она сама есть лишь форма «аскетического идеала», который Ницше пытался побороть своим «дионисическим пессимизмом» и теорией

познания, заложенной им в «*Воле к власти*», согласно которой все формы мысли суть только инструменты заключенной в человеке воли к власти. В отличие от ученых, которые спокойно подписываются под утверждением «Бог умер», но в своей жизни и работе тем не менее признают ценность чистого познания истины, условием осмысленности которого является как раз то самое утверждение, которое они отрицают, он ставит радикальный вопрос о смысле и ценности так называемой «истины самой по себе». Но и Вильгельм Дильтей приходит к тому же, когда пишет: «Рационалистическая позиция приобрела сегодня значимость главным образом благодаря школе Канта. Отцом этой позиции был Декарт. Он первым придал суверенитету интеллекта победоносное значение. Этот суверенитет имел опору во всей религиозной и метафизической позиции его эпохи, и ее можно было найти как у Локка и Ньютона, так и у Галилея и Декарта. Согласно этой позиции, разум есть принцип конструкции мира, а не эпизодический факт, характерный только для Земли. Однако сегодня никто не может не замечать того, что этот грандиозный религиозно-метафизический фон не является больше чем-то само собой разумеющимся. Многое повлияло на него в этом направлении. Аналитическое исследование природы, как кажется, постепенно делает излишними предпосылки конструктивного разума как ее принципа; этот поворот лучше всего представлен у Лапласа и Дарвина. А аналитическое исследование человеческой природы, в свою очередь, грозит сделать излишней для современного научного common sense ее связь с высшим порядком. Оба этих изменения предполагают еще одно: религиозная связь между творцом и творением не является для нас больше принудительным фактом. Из всего этого следует, что взгляд, усматривающий в суверенном интеллекте Декарта преходящий единичный продукт природы, возникший на поверхности Земли и, наверное, других планет, нельзя больше отвергать с порога. Многие наши философы борются с этим взглядом. Но ни для кого из них разум, понимаемый как основа всего миропорядка, не является чем-то само собой разумеющимся. Таким образом, способность этого разума мысленно овладеть реальностью становится гипотезой или постулатом» [5].

Мы сейчас познакомимся с двумя другими идеями о человеке, которые исключает изложенная выше идея «homo sapiens». Это, во-первых, «*дионисический человек*», который с помощью столь же осознанной техники, как и «homo sapiens», когда он пытается отключить жизнь своих влечений и чувств, чтобы постичь «вечные

идеи», в свою очередь, наоборот, не желает ничего *большего*, кроме отключения своего духа и разума (опьянение, танцы, наркотики) для того, чтобы почувствовать единство, слиться воедино с творящей природой, с natura naturans — антропологическая идея, воспринимающая разум как *болезнь* жизни, как то, что отталкивает человека от созидательных сил природы и истории. И, во-вторых, это *«homo faber»* позитивизма, вообще отрицающего новое сущностно духовное начало в человеке. Эту последнюю теорию человека мы вкратце изложим вначале.

III

Эта третья идеология человека, господствующая среди нас, — критика пробила в ней по крайней мере столько же брешей, как и в упомянутых ранее — это *натуралистические*, *«позитивистские»*, позднее также *прагматические* учения, которые я хочу обозначить короткой формулой *«homo faber»* [6]. Эта идея также охватывает все основные проблемы антропологиии. Она самым фундаментальным образом отличается от только что очерченной теории человека как «homo sapiens».

Это учение о «homo faber» прежде всего вообще отрицает особую специфическую способность человека к разуму. Здесь не проводится существенного различия между человеком и животным: есть лишь *степенные* отличия; человек есть лишь особый вид животных. В человеке действуют те же самые элементы, силы и законы, что и во всех других живых существах — только вызывая более сложные следствия. Это относится к физической, психической и soi-disant * «ноэтической» сфере. Все душевное и духовное здесь понимается исходя из влечений, ощущений органов чувств и их генетических дериватов. Так называемый мыслящий «дух», мнимо отличающаяся от инстинктов способность к сосредоточению воли и к целеполаганию, понимание ценностей и ценностная оценка, духовная любовь — а следовательно, и произведения этих начал (культура) — это всего лишь дополнительные эпифеномены и бездеятельные отражения в сознании тех начал, которые действуют также и в стоящем ниже человека животном мире. Итак, человек, в первую очередь — не разумное существо, не «homo sapiens», а *«существо, определяемое влечениями»*. То, что он зовет своими мыслями, своими желаниями, своими высшими эмоциональными актами (любовь в смысле чистого блага) здесь лишь

своего рода «знаковый язык импульсов его влечений» (Ницше, Гоббс) — символика лежащих в основе констелляций влечений и их перцептивных коррелятов. То, что называется духом, разумом, не имеет самостоятельного, обособленного метафизического происхождения, и не обладает элементарной автономной закономерностью, сообразной самим законам бытия: оно — лишь дальнейшее развитие высших психических способностей, которые мы находим уже у человекообразных обезьян. Это дальнейшее развитие всей чисто ассоциативной закономерности и технического *интеллекта*, уже превосходящего застывший наследственный инстинкт, что мы наблюдаем например, уже у шимпанзе — т. е. развитие способности деятельно приспосабливаться к новым нетипичным ситуациям посредством антиципации предметных структур окружающего мира, не делая проб — чтобы на этом все более и более опосредованном пути удовлетворять те же самые основные видовые и интеллектуальные влечения, которые свойственны и животным [7]. Этому «техническому интеллекту» приписываются совершенно однозначные корреляты в функциях нервной системы, также как и любому другому психическому процессу и другим психическим взаимосвязям. Ибо «дух» здесь лишь часть «псюхе» — внутренней стороны жизненного процесса. То, что мы называем познанием — это только образный ряд, все глубже внедряющийся между раздражением и реакцией организма; соответственно, это произвольные знаки вещей и конвенциональные соединения этих знаков. Образы, знаковые ряды и формы их связей, ведущие к успешным, жизненно-стимулирующим реакциям на окружающий мир, когда в результате наших движений достигается то, что изначально было целью влечения, закрепляются во все возрастающей мере в индивиде и роде (благодаря наследственности). Мы называем эти знаки и их соединения «истинными» тогда, когда они вызывают успешные жизненно-стимулирующие реакции, а «ложными», когда они их не вызывают; аналогичным образом — мы квалифицируем действия как «хорошие» и, соответственно, как «плохие». Единство Логоса, который сам формирует мир и который в то же время проявляется в нас как ratio, здесь не требуется — если, конечно, человеческое познание понимать правильно, не метафизически, т. е. не считать его постижением и отражением самого сущего.

Чем же здесь является человек в первую очередь? Он есть, 1. животное, использующее знаки (язык), 2. животное, использующее орудия, 3. существо, наделенное мозгом, т. е. существо, у которо-

го мозг, в особенности, кора головного мозга, потребляет значительно больше энергии, чем у животного. Знаки, слова, так называемые понятия здесь также всего лишь *орудия*, а именно, лишь утонченные психические орудия. У человека нет ничего, чего не было бы в зачаточной форме у некоторых высших позвоночных, причем это относится не только к органологической, морфологической и физиологической сфере, но также и к психической и ноэтической. Поэтому применительно к человеку учение о происхождении видов следует принять в любом случае, каким бы острым ни был научный спор о переходных формах человека — от человека Дюбуа и до дилувиального человека, чье существование было доказано.

Образ человека, понимаемого как homo faber, постепенно выстраивали, начиная с греческого сенсуализма Демокрита и Эпикура, влиятельные идейные направления позитивизма, такие философы, как Бэкон, Юм, Милль, Конт, Спенсер, позднее — эволюционистское учение, связанное с именами Дарвина и Ламарка, еще позднее — прагматистско-конвенционалистские (а также фикционалистские) философские доктрины — причем в рамках этого направления существовали самые разнообразные частные течения, которые нас здесь не интересуют. Значительную поддержку эта идея нашла у великих психологов влечений: их отцами или по крайней мере чем-то подобным следует считать Гоббса и Макиавелли; среди них я назову Л. Фейербаха, Шопенгауэра, Ницше, а среди исследователей новейшего времени З. Фрейда и А. Адлера [8]. Поистине углубленное учение о влечениях, в том виде, в каком его разрабатывают в настоящее время Пауль Шильдер, Мак-Дугал, а также Франц Оппенгеймер (хотя последний и не столь оригинален) и автор этих строк, — как общий философский фундамент одновременно антропологии и витальной психологии, но не в меньшей мере и как фундамент для социологии и психотерапии — окончательно преодолеет тот в корне неверный так называемый дуализм тела и (витальной) души, который со времен Декарта вводил науку в заблуждение. Ибо влечениями обусловлены как всякое ощущение и восприятие, так и каждый процесс физиологического функционирования. Влечения — это именно то, что образует *единство* психофизического организма [9].

Углубленное учение о влечениях и их развитии вводит, наряду с прочими классификациями изначальных влечений, которые, например, можно разрабатывать, исходя из их цели (влечения Я, направленные на обслуживание самого себя, альтруистические

влечения, служащие другим, влечения самосохранения и саморазвития, сохранения вида и укрепления рода, далее, влечения отдельных существ и коллективные влечения, племенные влечения, массовые влечения и т. д.), это учение вводит одно очень важное подразделение изначальных влечений. Все те широко разветвленные направления и импульсы влечений, которые возникают отчасти только благодаря психоэнергетическому процессу между самими влечениями, находящимися в постоянном антагонизме, отчасти (имеется в виду только человек) благодаря духовной переработке импульсов влечений — все они могут быть сведены к *трем изначальным силам влечений*. Это. 1. влечения продолжения рода и все их дериваты (половое влечение, влечение заботы о потомстве, libido); 2. влечения роста и влечения власти; 3. влечения, служащие питанию в самом широком смысле слова. Здесь невозможно показать, каким образом эти три системы влечений теснейшим образом связаны уже с тремя листками зародыша организма позвоночного животного; тем более — как может быть выведена из них богато разветвленная система влечений высших животных и примитивного человека (так называемые «потребности», далее «страсти» и «интересы»).

Как генетический приоритет, так и вес каждой из этих трех систем первовлечений весьма различно оценивались великими учениями о влечениях. Так как всякий рост (а он есть нечто большее, чем рост величины — известный терапевт Фр. Краус называет его в своей *«Патологии личности»* волей к власти katéxochen) покоится на интраиндивидуальном размножении (делении клеток), и так как, с другой стороны, питание клетки невозможно без фундирующей его тенденции роста; так как, далее, растения обладают и системой размножения, и системой питания, но, в отличие от животных, не имеют все более явно формирующейся системы властвования по отношению к внешнему миру — то, по убеждению автора этих строк, среди трех систем первовлечений животного и человека первичную роль играет система размножения, вторичную — система властвования, третичную — система питания. Возрастная психология влечений подтверждает это предположение.

Здесь следует обратить внимание на то, что из трех односторонних учений о влечениях — которые автор этих строк отвергает как «натуралистические», но их основателей чтит как оригинальных исследователей — вытекают также *три* самобытные *натуралистические теории истории*; они вытекают отчасти истори-

чески, отчасти же находятся с ними в смысловой идейной близости. Если понимать человека исключительно как существо, определенное влечениями, выводя его так называемый дух генетически из влечения и перцепции, например, из «вытеснения» и «сублимации», то можно предположить *три* основных формы натуралистического понимания истории, в зависимости от того, какой из этих трех систем инстинктов отдается преимущество.

1. Так называемое *экономическое* (марксистское) понимание истории, для которого история есть прежде всего борьба классов и «борьба за кормовые места», усматривает в системе *влечений питания* самую могущественную, решающую движущую силу всех событий, имеющих коллективный характер, а в любого рода содержательном элементе духовной культуры видит лишь эпифеномен, лишь сложный обходной путь для удовлетворения этого влечения в условиях меняющихся ситуаций исторического общества.

2. Другое натуралистическое понимание истории усматривает в процессах *смешения* и *разделения кровей*, в смене систем продолжения рода и размножения независимую переменную всего происходящего: Гобино, Ратценхофер, в особенности Гумплович * и др. Этот вид натуралистического понимания истории соответствует тому учению о влечениях, которое в изначальном влечении продолжения рода и в его количественных и качественных следствиях видит primum movens ** истории (Шопенгауэр, Фрейд).

3. В качестве последней разновидности натуралистического понимания истории следует назвать *властно-политическое*. Опираясь на Т. Гоббса и Макиавелли, оно видит в результатах политической (но не фундированной экономически) борьбы за власть, т. е. борьбы за господство между государствами и борьбы внутригосударственных сословий и групп, момент, устанавливающий основные линии также и для возможного экономического и духовно-культурного бытия и развития — т. е. основополагающий момент истории. Это понимание истории соответствует учению о человеке, которое вместе с Ницше и А. Адлером считает первомотором жизни влечений «волю к власти» и «престиж», т. е. одухотворенное стремление к власти. Здесь не место показывать, как это специфически политическое учение об истории переплеталось то с религиозными историческими концепциями, как в консервативном лютеранстве, то с чистым натурализмом (Т. Гоббс, Макиавелли, Оттокар Лоренц), то с идеологическими учениями об истории, как у Л. фон Ранке, который соединяет его со своим учением об идеях, то почти вырождается в политическую публицистику, как у Г. ф. Трейчке *** и мелких немецких историков послебисмарковского периода.

Если в этих целиком или полуосознанно натуралистических исторических учениях и рисуются столь в корне различные образы истории, как, например, образ О. Конта, еще стоящего на исходе эпохи Просвещения, который в своем «законе трех стадий» впервые делит и оценивает историю в соответствии со стадиями человеческого знания и человеческо-технической цивилизации, с неслыханной наивностью в качестве мерки используя современную позитивно-индуктивную науку и западноевропейский индустриализм и его ценностные масштабы, столь ограниченные в пространственном и временном отношениях, заклеймив при этом религию и метафизику как отжившие фазы человеческого духа [10], — или образ истории аналогично настроенного Г. Спенсера, или, с другой стороны, К. Маркса, расовых историков и политических историков власти и государства — то все же есть нечто общее, что определенно объединяет все эти типы натуралистических антропологий и исторических концепций, причем объединяет не только между собой, но и с прочими совершенно иного рода идеологическими пониманиями истории: более или менее сильная вера в *единство человеческой истории* и более или менее сильная вера в *осмысленную эволюцию*, согласие в том, что история движется к *одной* великой возвышенной цели. Кант, Гегель, Ранке (который, например, в своих выступлениях перед королем Баварии Максом делает уже существенные отступления, но в конце концов остается все же в рамках европейской и либеральной ориентации), Конт, Спенсер, Дарвин, Геккель, Маркс и Гумплович и чисто политические историки немецкой школы послебирсмарковского периода (только с Гобино дело обстоит иначе) — всех их объединяет могучая вера в некий ценностный рост человеческого мира, да и самого человека, хотя и связываемая ими с различными центрами и благами, вера часто против воли и — что еще чаще — против лучшего знания. Это как раз то, что странным, мистическим образом роднит их также и с историческими учениями христианской и рационально-гуманитарной антропологии [11]. Только Шопенгауэр (Шеллинг частично предвосхитил его в этом) честно не разделяет этой веры. Он первый законченный, односторонний *deserteur de l'Europe* * и европейской веры в историю: «Semper idem, sed aliter» ** — вот его знаменитый девиз, и требование чисто статической «морфологии культур» выдвинул уже он.

IV

В этот удивительный унисон западноевропейской антропологии и учения об истории впервые вносит резкий диссонанс *четвертая* из пяти господствующих идей о человеке. Я хотел бы сразу сказать: эта четвертая идея до сих пор еще не понята и не признана образованным миром ни как нечто единое, ни как нечто значительное, ни как нечто, обладающее своей относительной правотой. Эта идея противоестественная, странная, но все-таки подготовленная длинным историческим развитием и — если хотите — ужасная для всего существующего до сих пор на Западе способа чувствовать и мыслить. Но ведь эта ужасная идея может тем не менее быть истинной! Поэтому возьмем ее на заметку, как подобает философам.

Радикальность этих новых антропологии и исторического учения заключается в том, что они — находясь как бы в крайней оппозиции к той общей вере всей предшествующей антропологии и учения об истории в прогрессирующего «homo sapiens», или в «homo faber», или в падшего, но вновь поднимающегося и спасаемого «Адама» христиан, или в существо, определенное влечениями (три вида основных влечений), но различными способами облагораживающееся до «духовного существа» — противопоставляют этой вере тезис о неизбежном *декадансе* человека в ходе его так называемой 10000-летней истории и причину этого декаданса видят в самой сущности и происхождении человека. На простой вопрос: «Что такое человек?» эта антропология отвечает: человек — это способный по-настоящему лишь к развитию пустых суррогатов (язык, орудия и т. д.), прожигающий в болезненном повышении порога собственной чувствительности свои жизненные свойства и жизнедеятельные проявления *дезертир жизни* — жизни вообще, ее основных ценностей, ее законов, ее священного космического смысла. Главный тезис нового учения сделали расхожей формулой для тех, кто туг на ухо, конечно, не его духовные отцы — люди во всяком случае глубокомысленные — это сделал искушенный публицист, Теодор Лессинг: «Человек — это вид хищных обезьян, постепенно заработавший на своем так называемом «духе» манию величия». Немного предметнее сформулировал результаты своих исследований голландский анатом Л. Больк, заслуживший известность изучением проблем эволюционного развития органов тела человека из органов его животных предков: «Человек — это инфантильная обезьяна с нарушенной функцией внутренней секреции» [12]. Берлинский врач Пауль Альсберг также полагает, что нашел некий независимый от сравнительно-морфологических моментов «принцип человечности» в «принципе отключения органов» [13]. Идея, инспирированная большей частью Шопенгауэром, такова: именно потому, что человек столь беззащитен перед противостоящим ему окружающим миром и в целом приспособлен к нему как вид много хуже его ближайших животных родственников, так как он не мог развиваться дальше в органологическом отношении, именно поэтому у него сформировалась тенденция в борьбе за существование отключать свои органы в пользу орудий (причем, язык и понятия также расцениваются как «нематериальные орудия»), которые делают ненужным функциональное образование и дальнейшее усовершенствование органов чувств. Поэтому разум не есть изначально существующая духовная сила, которая делает возможным и необходимым такое отключение, — он есть лишь результат этого фундаментального отрицающего акта «отключения», своего рода шопенгауэровского «Отрицания воли к жизни» [14].

Итак, человек, согласно этому учению, во-первых, — это не тупик развития, подобно некоторым видам растений и животных, в который зашла жизнь в определенном эволюционном развитии и из которого она не может выйти, из-за чего наступает видовая смерть — он есть тупик жизни *вообще*! Человек, во-вторых, in genere вовсе не душевнобольной (таковыми *являются лишь* немногие). Напротив, сам его так называемый дух, его так называемое ratio — как раз то, что, согласно Аристотелю, Декарту, Гегелю, делает человека «homo sapiens» и существом, причастным Богу, как раз то, что составляет его основное свойство «церебрализации», когда столь значительная сумма ассимилированной энергии потребляется не всем организмом в целом, а односторонне направляется в головной мозг на обеспечение его деятельности («раб коры головного мозга») — это и есть болезнь, болезнетворное направление самой универсальной жизни! Отдельный человек не болен, он может быть и здоров внутри своей видовой организации — но человек *как таковой* есть болезнь. Даже если в этом огромном универсуме, который даже возможность жизни обнаруживает лишь в немногих точках и лишь на одном крошечном участке истории земной жизни так называемого человека, этот червяк, называющий себя человеком, и мнит о себе так высоко, а в своей истории все более осознает свою важность, создавая государства, произведения искусства, науку, орудия, язык, поэзию и

т. д., сознавая самого себя и уже не отдаваясь окружающему миру экстатически, как животное — то тем не менее он все-таки остается тупиком, болезнью жизни! Почему, для чего делает он все эти экстравагантные скачки, идет обходными путями? «Cogito ergo sum» говорит Декарт гордо и суверенно. Но, Декарт, — *почему* ты мыслишь; почему ты желаешь? Ты мыслишь, потому что тебе ни инстинкт, ни определяемый влечением технический интеллект, остающийся в рамках твоих естественных инстинктивных задач, непосредственным образом не подсказывают, что ты должен делать или допускать! А что ты называешь «свободным выбором»? Ты называешь этим тот факт, что ты часто колеблешься, т. е. не знаешь, куда и зачем — а животное знает это всегда непосредственно и однозначно, знает лучше! А что такое наука, Ratio, искусство, что представляет собой созданная ради твоей плодовитости, столь желанная более высокая стадия развития твоей так называемой цивилизации (машины), которая позволяет жить все большему числу людей на одном и том же клочке земли? Что это такое, если рассматривать все это как *целое*? Ах, это всего лишь очень запутанный *обходной путь* к столь трудному сохранению твоего вида, которое, несмотря на твои старания продолжить род, становится все более трудным, причем тем больше, чем больше ты мыслишь и чем больше в тебе мозгов! Почему же у тебя есть язык, человечек? Почему есть понятия? Почему ты идентифицируешь множество разнообразных чувственных образов, получая идентичные фиктивные предметы? Почему ты изобрел «орудия» стабильной формы, используемые для определенной цели? Почему в твоей истории ты создал государство, т. е. организацию господства, вместо чисто биологической вождистской организации старейших, отцов, характерной для догосударственной истории родоплеменных союзов? Сознательно полагаемое «право» вместо привычки и «традиции» бессознательного народного целого? А почему в крупном монархическом государстве ты одновременно изобрел идею монотеизма и миф о грехопадении (ведь обе идеи взаимосвязаны)[15]? Я скажу тебе — без всякого уважения к твоему надменному самолюбию! Человечек, все это, и еще многое другое, ты создал только из-за своей *биологической слабости и бессилия*, из-за фатальной невозможности развиваться биологически! Все это — пустые суррогаты жизни, которую ты не смог развить дальше, изжив самого себя! Все эти «Нет» по отношению к жизни, влечению, чувственному созерцанию, инстинкту — отрицания, в котором ты, собственно, весь и заключаешься как так

называемый homo sapiens, наделенный волей, — все эти «Нет» происходят из твоего бессилия, неспособности, изжив себя, создать привычными средствами жизни и на основе *ее* эволюционных законов живое существо, которое было бы чем-то *большим чем человек — сверх человеком*! Вот закон твоего бытия как бытия человека!

Эта странная теория, приведенная здесь вкратце, в форме лозунгов, оказывается, впрочем, логически строго последовательной, если — в этом пункте в полном согласии с учением о «homo sapiens» — разделять дух (соответственно, разум) и жизнь как два последних метафизических начала, но при этом идентифицировать жизнь с душой, а дух — с техническим интеллектом, и в то же время — и это все решает — делать ценности жизни высшими ценностями. Дух, как и сознание, предстает тогда вполне последовательно как принцип, который попросту разрушает, уничтожает жизнь, т. е. самую высшую из ценностей. Дух тогда — это демон, сам черт, *сила*, разрушающая жизнь и душу. Дух и жизнь здесь — не два последних взаимодополняющих принципа бытия, как казалось бы, если бы жизнь в человеке и его влечения являлись бы факторами, реализующими духовные идеи и ценности, а человеческий дух — идеационным фактором, полагающим для жизни направление и цель; здесь они оказываются двумя прямо-таки антагонистическими, враждебными силами[16]. Дух являет себя здесь как некий метафизический паразит, который внедряется в жизнь и душу, чтобы подорвать их.

И этот прогрессирующий разрушительный процесс, согласно чудовищному *панромантизму*, этой грубо виталистической аксиологии, продолжается 10000 лет нашей так называемой «мировой истории»! Человеческая история *есть*, в соответствии с этим, лишь необходимый процесс вымирания заведомо обреченного на смерть *вида*, уже рожденного обреченным; вида, который уже в самом начале — по крайней мере в западноевропейской форме homo sapiens — был *faux pas жизни* *. То, что этот патогенный («дух рожден для боли и страданий») процесс, ведущий к верной смерти, продолжается уже 10000 лет, еще ничего не говорит против этой теории! 10000 лет для истории одного вида означает существенно меньше, чем если бы для индивида констатировали, что он как пациент несколько изменился после восьми дней болезни. Фазы процесса отмирания этой ветви жизни, этого тупика, этой болезни жизни, которая называется «человеком», в структурном отношении в точности те же самые, какие проходят все стареющие

и умирающие живые существа: прогрессирующее преодоление жизненной силы посредством автономизации механизмов, которые сам организм высвобождает из себя по мере старения. Механизм же этот, в котором человечество все больше, так сказать, запутывается и который его во все возрастающей мере душит — это его собственный цивилизованный космос, который постепенно вырастает и выходит за пределы сил его воли и духа, который становится все более неуправляемым, все более автономным. Шаг от самовыражения души к цели, от влечения к сознательному волеизъявлению, от жизненного сообщества к обществу (Теннис), от связанного с этим «органического» мировоззрения к «механическому», от символа к понятию, от родоплеменного порядка сообщества к воинственному государству и делению на классы, от материнских хтонических религий к духовным религиям, от метафизики символов к позитивной науке — вот какова, согласно этому учению, *строгая последовательность фаз на пути к верной смерти*, прийти к которой различные культуры могут в разное время, но которая и человечеству в целом предстоит в не столь отдаленном будущем.

Однако не только в своем бытии и существовании человек больше потерял, чем приобрел в своей истории, если верить этому учению, но также и в отношении своих метафизических познавательных сил. Именно «дионисический» человек влечений, который появляется здесь — в прямой противоположности греческому изобретению «homo sapiens», «аполлоническому» человеку — как контридеал, т. е. как человек, который с помощью особых технических средств отключает дух, великого демона, узурпатора и деспота жизни, чтобы в единочувствии слиться с жизненным порывом, несущим в себе «образы» мира, и возвратить утраченное единство с ним — именно он ближе всех к метафизической реальности.

Не будем более подробно вдаваться в изложение этой теории, хотя и ложной, но подкрепленной хорошо взвешенными доводами и уж во всяком случае не хуже обоснованной, чем, со своей стороны, позитивистская и идеологическая теории. Следует сказать кое-что лишь о духовно-историческом происхождении этой теории. Ее старшие крестные отцы — Савиньи * и поздний (гейдельбергский) романтизм, в настоящее время выраженный куда более резко Бахофеном, снова оказывающим довольно сильное влияние [17]. Крестными отцами, далее, являются Шопенгауэр с его интуитивистской метафизикой воли, и конечно, с антидионисической индийской и христианско-пессимистической оценкой волевого порыва; Ницше, который в своем «дионисическом пессимизме» («ipsissimum» *), особенно в своем третьем периоде, совершил переоценку жизненного порыва в позитивную сторону; в некоторых отношениях также А. Бергсон и современное направление психоанализа.

Но этот старый романтизм и идеи «крестных отцов» никогда не были бы выстроены в законченную антропологию и историческое учение принципиально нового типа, если бы люди, живущие в нашу современную эпоху, *не переработали бы* творчески и не выразили бы в новой форме эти идеи, исходя из собственного жизненного опыта и самостоятельной исследовательской работы. Какой же детской игрой является еще старый романтизм с его благоговением перед средневековьем по сравнению с этим виталистическим *пан*романтизмом, для которого в конечном счете лучше было бы вернуться к временам до homo sapiens дилувиальной эпохи! И тут бросается в глаза один весьма примечательный факт: исследователи совершенно различного происхождения и представители разных наук абсолютно независимо друг от друга приходят к одинаковым результатам. Из таких исследователей я назову Людвига Клагеса, настоящего философа и психолога этого антропологического направления; Эдгара Даке как палеогеографа и геолога; Лео Фробениуса как этнолога; Освальда Шпенглера как историка и Теодора Лессинга [18]. Наконец, сюда же относится и так называемая фикционалистская теория познания Ганса Файхингера, которая дала некоторый фундамент новой панромантической антропологии. Ведь, по Файхингеру, человек, с его духовной стороны, есть в первую очередь «животное, создающее жизненно полезные фикции». Теории предмета Людвига Клагеса и Файхингера идентичны по своему логическому содержанию, хотя и не по его оценке.

Если *сравнить* эту новую теорию человека, значение и распространение которой до сих пор существенно ограничивалось рубежами Германии, с христианско-теологической, рационально-гуманистической («homo sapiens») и позитивистской теориями, имея в виду также и односторонние натуралистические учения о влечениях, то здесь обнаруживаются небезынтересные сходства и различия.

Несмотря на то, что дионисизм должен с порога отвергать все духовные, спиритуалистические религии, т. е. в том числе иудаистскую и христианскую — отвергать, например, духовного Богатворца, так как для него как раз дух есть демон, губящий жизнь и душу, — все-таки благодаря идее о грехопадении он снова сбли-

жается с христианской антропологией, особенно в той ее форме, в какой она представлена Августином. Только для него пал, «совершил» грехопадение, собственно, не имеющийся уже в наличии «homo»; нет, homo «sapiens» *сам есть* падение, вина и грех. (Аналогичным образом, у позднего Шеллинга, у Шопенгауэра и Э. ф. Гартмана уже само чистое наличие бытия мира в отличие от реализованных в нем идей покоится на отпадении природы Бога от божественного Духа, соответственно, на изначальной вине слепой страсти, жаждущей бытия). С другой стороны, как и для рациональной антропологии, для этой новой антропологии характерно резкое, предполагаемое как онтологическое, разделение жизни и духа. Для Клагеса, как и для Аристотеля, Канта или Гегеля, «единый» дух, деятельно проявляющий себя во всех людях, невозможно понять, исходя из естественного психологического поэтапного развития. Дух имеет метафизическое происхождение, а не эмпирическое, как у позитивистов и натуралистов. Он, таким образом, не просто «сублимированная надстройка к инстинктивной жизни». Но — и в этом заключается главное заблуждение этого учения — понятие духа мыслится уже таким образом, что оно не включает, собственно, ничего, кроме опосредованного мышления технического интеллекта — точно так же, как у позитивистов и прагматистов. Этот дух не может постичь царство идей и ценностей. Его предметы — всего лишь «ficta» *, дурачащие человека; и в бессмысленной погоне за ними он все больше и больше теряет душу, темное материнское лоно своего бытия. Здесь, таким образом, теория целиком зависит как раз от своего противника, позитивистско-прагматической антропологии. Пре-следуя, она тайком *следует*. Этот дух не может открыть человеку ни новое царство бытия (выступая как Логос), ни царство ценностей (выступая как чистая любовь); он создает лишь все более сложные средства и механизмы для удовлетворения влечений, тем самым губя их, поскольку он выводит их из состояния естественной гармонии. И вот тут-то вступает в силу виталистически-романтическая переоценка духа — из божественно формирующего, созидающего принципа он становится демонически-метафизической силой, враждебной жизни и бытию [19]. Здесь, собственно, самый опасный противник — позитивизм Конта и Спенсера, так как именно животное, пользующееся знаками и орудиями, «homo faber», и есть то чудовище, которое опустошило мир так, как это рисуют нам Клагес и Лессинг, не скупясь на самые сильные выражения. Наконец, вместе с психологами влечений и тремя типами исторических кон-

цепций, соответствующих различным учениям о влечениях, эта новая антропология придает эмоционально-автоматической жизни влечений и ее непроизвольным выражениям чрезвычайно большое значение. Но в противоположность им она приписывает эмоциональной жизни влечений метафизически-когнитивную функцию [20], правда, единственно возможную, поскольку разум создает только «ficta» и пустые «суррогаты» жизни и созерцания.

V

Ну а теперь о последней, *пятой* из существующих ныне идей о человеке! Ей опять-таки соответствует своеобразная историческая доктрина. Эта идея еще мало известна, еще меньше, чем только что изложенная.

Если предыдущая идея о человеке в некоторой мере унижает его, по крайней мере — как «homo sapiens», которого почти вся западноевропейская история духа идентифицировала с *человеком*, — унижает так, как этого не делала до сих пор еще ни одна система исторических идей (ведь здесь он, как ни как, — «заболевшее своим духом животное»), то эта пятая идея, наоборот, позволяет самосознанию человека подняться на такую ступень, взлететь на такую головокружительную, гордую высоту, какой не сулило ему ни одно другое из известных учений. «Омерзение и болезненный стыд», как Ницше охарактеризовал человека в «Заратустре», — таким он становится, однако, только когда его меряют по блестящему образу сверхчеловека, единственно ответственного и всегда готового взять на себя ответственность, господина, творца, смысла существования Земли и единственного оправдания того, что называется человечеством и народом, историей и мировым процессом, и даже самой ценностной вершины бытия — вот что является исходным эмоциональным пунктом этого учения. Этот новый тип антропологии воспринял *идею сверхчеловека* Ницше и подвел под нее новый рациональный фундамент. В строго философской форме это имеет место прежде всего у двух философов, которые заслуживают того, чтобы их хорошо знали: у Дитриха Генриха Керлера и у Николая Гартмана, грандиозная, глубоко фундированная «*Этика*» которого является философски строжайшим и чистейшим проведением вышеуказанной идеи [21].

Как у Д. Г. Керлера, так и у Н. Гартмана мы находим атеизм нового типа, несравнимый со всем западноевропейским атеизмом до-

ницшеанского периода и образующий фундамент новой идеи человека. Я называю его обычно *«постулаторным атеизмом серьезности и ответственности»*. Что это означает? Во всем предшествующем атеизме (в самом широком смысле) — в атеизме материалистов, позитивистов и т. д. — бытие Бога считалось само по себе *желанным*, но либо недоказуемым, непостижимым ни прямо, ни косвенно, либо тем, что можно опровергнуть, исходя из мирового процесса. Кант, полагавший, что он опроверг доказательства бытия Бога, сделал все же бытие предмета, соответствующего идее разума «Бог», «общезначимым постулатом практического разума». Здесь же, в этом *новом* учении, напротив, говорится: возможно, что в теоретическом смысле существует нечто подобное мировой основе, Ens a se — является ли этот X теистическим или пантеистическим, рациональным или иррациональным — во всяком случае, нам об этом ничего не известно. Но совершенно независимо от нашего знания и незнания решающим является следующее: Богу *нельзя* существовать и Бог *не должен* существовать во имя ответственности, свободы, предназначения, во имя смысла бытия человека. Ницше принадлежит одна фраза, которую редко до конца понимают: «Если бы Боги существовали, как бы я вынес, что я — не Бог? Итак, никаких Богов нет». Здесь впервые со всей определенностью выражен постулаторный атеизм — прямая противоположность постулаторному теизму Канта. В 21-й главе *«Этики»* Н. Гартмана «Теология ценностей и метафизика человека» мы находим попытку довести этот «постулятивный атеизм ответственности» до его предельной высоты и дать ему строго научное обоснование: свободное нравственное существо, «личность», может существовать *только* в механически или, по крайней мере, в нетелеологически построенном мире. В мире, который Божество сотворило по своему плану или в котором оно располагает в каком-либо смысле будущим, — в этом мире человек как нравственное существо, как личность уничтожен. «Надо выбирать: либо телеология природы и сущего вообще, либо телеология человека» (с. 185). Или: если бы мир был каким-то образом сущностно идентичен человеку (а с этим, полагает Гартман, согласны все предшествующие учения о Боге), то своеобразие человека, с точки зрения его положения в космосе, теряется, человек тогда лишается своих особых прав. Бесправным делает его не каузальная детерминация, не механизм; последний, наоборот, дает ему средства воплотить в действительность то, что он узрел в строго объективном идейном и целостном порядке идеального бы-

тия. Механизм является как раз инструментом его свободы и его суверенных, принятых под личную ответственность решений. Но всякая предопределенность будущего, полагающая некую сущность помимо него, уничтожает человека как такового. Генрих Керлер выразил однажды эту мысль (в письме к автору этих строк) с еще большей смелостью: «Что для меня мировая основа, если я как нравственное существо ясно и четко знаю, что есть добро и что я должен делать? Если мировая основа существует и она согласна с тем, что я считаю добром, тогда я уважаю ее как уважают друга; но если она не согласна — плевал я на нее, хотя бы она и стерла меня в порошок вместе со всеми моими целями». Следует иметь в виду: в этой форме «постулаторного атеизма» отрицание Бога означает не снятие ответственности и уменьшение самостоятельности и свободы человека, а как раз предельно допустимое *повышение ответственности и суверенитета*. Ницше первым продумал следствия, причем не на половину, а до самого конца — и не только продумал, но и прочувствовал в глубине своего сердца — следствия тезиса «Бог умер». Бог может быть только мертвым, если жив сверхчеловек — он, нечто сверхбожественное, он, единственное оправдание мертвого Бога. Так, и Гартман говорит: «Предикаты Бога (предопределение и провидение) следует перенести обратно на человека». Но заметим: не на humanité *, не на «большое существо», как у Конта, а на *личность* — а именно, на *ту* личность, у которой максимум ответственной воли, цельности, чистоты, ума и могущества. Человечество, народы, история, большие коллективы — все это лишь обходные пути к покоящейся в самой себе самоценности и к самобытному великолепию такого рода личности. Ту полноту благочестия, любви, поклонения, какую люди посвящали Богам, достойны снискать личности такого рода. В холодном как лед одиночестве, абсолютно самостоятельная, не производная ни от чего, у обоих философов, у Гартмана и у Керлера, личность стоит между двух порядков — с одной стороны, реального механизма, с другой — свободно парящего в себе царства объективных ценностей и идей, которое не полагается каким-либо жизненно-духовным Логосом. Чтобы внести в мировой процесс направленность, смысл, ценность, человек может опереться в своем мышлении, в своей воле только на ничто. На ничто — не на Божество, которое сообщает ему, что он должен, а что нет, не на те жалкие идейные лохмотья старых метафизик Бога, какими являются «развитие», «тенденция к прогрессу» мира или истории, ни на коллективную волю какого бы то ни было типа.

Что же представляет собой для новой антропологии история? На этот вопрос попытался дать ответ Курт Брейзиг в своей новой работе об истории [22]. Даже если не считать его правильным (как думает автор этих строк) — во всяком случае следует признать, что здесь существенно углублен бытийный и ценностный персонализм в его строго историческом аспекте. Ведь здесь коллективные силы истории не просто отвергаются, как, например, у Трейчке, Карлейля * — «Мужи делают историю» — но признаются, однако, все-же всегда сводятся к *личной каузальности*. Фактическое воздействие новой антропологии на историографию наиболее отчетливо просматривается у тех членов кружка Стефана Георге, которые занимаются историческими предметами, прежде всего — в работах Фридриха Гундольфа о Шекспире, Гете, Цезаре, Георге, Гельдерлине, Клейсте.

История на почве этой антропологии сама собой становится монументальным изваянием «духовного образа» героев и гениев, или, выражаясь языком Ницше, «высших экземпляров» человеческого рода.

1 Ср. достойные самого пристального внимания изыскания о мифе в труде E. C a s s i r e r. *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. II.

2 Ср. речь о Спинозе в настоящем сборнике.

3 Ср. «Положение человека в космосе 1928». — короткое резюме воззрений автора на некоторые основные моменты «Философской антропологии», которые он в течение многих лет неоднократно излагал в своих лекциях, далеко выходя за пределы того фундамента, что дан здесь.

4 См. *Zur Idee des Menschen* в книге *Vom Umsturz der Werte*, 1915.

5 Ср. W. D i l t h e y. *Erfahren und Denken* (1892) в «Ges. Schriften» Bd. V. Leipzig. 1924. S. 88.

6 Ср. *Zur Idee des Menschen* a. a. O. и в книге *Die Wissensformen und die Gesellschaft* 1926, работу *Erkenntnis und Arbeit*, где проблема прагматизма рассматривается детальным образом.

7 Ср. *Положение человека в космосе*.

8 В важной работе *По ту сторону принципа удовольствия* З. Фрейд очень ясно высказывает *свою* идею человека: «Возможно, многим из нас непросто будет отказаться от веры в то, что в человеке как таковом живет стремление к самосовершенствованию, которое привело его к современной высоте духовных достижений и этической сублимированности, и от которого можно ожидать, что оно обеспечит развитие человека до сверхчеловека. Только я не верю в такое внутреннее стремление и не вижу, как можно пощадить эту спасительную иллюзию. Все предшествующее развитие человека, как мне кажется, не требует никакого иного объяснения, отличного от объяснения развития животных, а то, что у меньшинства человеческих индивидуумов наблюдается как неудержимый порыв к дальнейшему самосовершенствованию, может быть понято просто как следствие *вытеснения инстинктивных влечений*, на основе которого построено самое ценное в человеческой культуре. <...> Процессы, происходящие при формировании невротической фобии, которая есть ни что иное, как попытка избежать удовлетворения инстинктов, дают нам пример для понимания этого мнимого стремления к самосовершенствованию...».

9 Ср. раздел V «К философии восприятия» в вышеназванной работе *Erkenntnis und Arbeit* в книге *Die Wissensformen und die Gesellschaft* и *Положение человека в космосе*.

10 Ср. *Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens* в книге *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*.

11 Ср. H. C y s a r z. *Literaturgeschichte als Geisteswissenschaft*, Halle, 1926.

12 Ср. L. B l o c h. *Das Problem der Menschwerdung*, Jena, 1926.

13 Ср. P. A l s b e r g. *Das Menschheitsrätsel*, Dresden, 1922.

14 Ср. в связи с этим и последующим соответствующие места в работе *Положение человека в космосе*.

15 Ср. *Probleme einer Soziologie des Wissens* S. 76 в книге *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, a. a. O.

16 Ср. о соотношении идеационных и реализационных факторов раздел вышеуказанного труда *К социологии знания* a.a.O.; далее *Положение человека в космосе*.

17 См. книгу, интересную во всяком случае как документ культуры: C. A. B e r n o u l l i. *Bachofen und das Natursymbol*, Basel, 1924, а также блестящее Введение А. Боймлера к вновь издаваемым им основным сочинениям Бахофена «Der Mythos von Orient und Okzident», München, 1926. См. далее A. B a e u m l e r. *Bachofen und Nietzsche*, Zürich, 1929.

18 См. L. K l a g e s. *Mensch und Erde; Vom Wesen des Bewußtseins*; *Vom kosmogonischen Eros*. E. D a q u e. *Urwelt, Sage und Menschheit; Natur und Seele*. L. F r o b e n i u s. *Paideuma*. Th. L e s s i n g. *Der Untergang der Erde am Geist*.

19 Ср. в связи с этим также последние страницы второго тома книги О. Шпенглера *Закат Европы*, где «Дух и деньги» оказываются развенчанными в одном и том же смысле и закат предсказан каждому народу, который в «истину и право» верит больше, чем в усиление своего могущества.

20 Я также приписываю эмоциональной жизни инстинктивных влечений в принципе такую же функцию. Ср. *Wesen und Formen der Sympathie*.

21 Ср. D. H. K e r l e r. *Weltwille und Wertwille Leipzig*, 1926, а также небольшую работу *Max Scheler und die impersonalistische Lebensanschauung*, Ulm. 1917. Далее N. H a r t m a n n. *Ethik*, Berlin/Leipzig, 1926, которая во многих отношениях в высшей степени плодотворно продолжает мои усилия в разработке материальной этики ценностей.

22 Ср. K. B r e y s i g. *Vom geschichtlichen Werden*, Stuttgart/Berlin, 1925-1926.

ЧЕЛОВЕК В ЭПОХУ УРАВНИВАНИЯ

Немецкая Высшая политическая школа предполагает кроме тех целей, которые есть у каждого учреждения такого рода, а именно: преподавания строго фундированного здравого знания о всех реальностях, имеющих отношение к государственной политике, еще *две* особые цели, *два* оправдывающих ее существование основания, которые коренятся в исторической сущности и историческом положении нашей нации. Она должна всеми средствами способствовать, во-первых, преодолению извечной немецкой трагической *противоположности власти и духа*, которую новое республиканское демократическое государство, наверное, более усилило, чем смягчило. И, во-вторых, она должна и может помочь увидеть свет тому, существование или несуществование чего, по моему твердому убеждению, будет решать в грядущие дни судьбу этого государства: немецкой *элите*, которая с ее духом и волей, воссозданными из глубин истории немецкого народа — не как копия, а как *возрождение* этого духа, широко открытое современному миру и требованиям дня, — постепенно проникнет в политическое руководство и сможет незаметно направлять его.

Нет большего заблуждения, чем рассматривать *демократию и элиту* как нечто исключительно противоположное, как это делают, к сожалению, не только многие элитарно настроенные приверженцы этой формы государства, но равным образом и их противники — будь то сторонники монархии или те, кто стремится к какой-либо форме диктаторского режима. Парето — человек, который был одним из лучших знатоков проблемы элит — справедливо учил не только тому, что история есть «циркуляция элит», но и тому, что это положение сохраняет силу независимо от формы государства, в котором живут люди. Верно только то, что демократия более беспощадно *срывает покровы* с существующих исторических противоположностей родов, конфессий, классов, партий; но она не создает эти противоположности. И поскольку она их

раскрывает, она более четко и ясно очерчивает круг будущих *задач*, которые должна решить элита. Но верно и другое: в том опасном кризисе, в котором находится сегодня парламентарная демократия почти всего мира по известным причинам (не будем их здесь касаться, они очень глубоки), ведя трудную борьбу уже не с каким-либо типом консервативного легитимизма (эта противоположность сегодня почти отмерла), но уже против тенденций к диктатуре справа и слева, она сможет самоутвердиться только тогда, когда она — как бы вырывая оружие из рук у своих противников — окажется способной подготовить и терпеть отборную, подвижную, деятельную, дающую нации *единство образованности и силы* элиту. Удастся ли нам, немцам, это дело или нет — с этим связана не только судьба нашего национального образования и достоинство нашей человеческой формы, но и исторические судьбы самого нашего государства.

Большую социологическую проблему видов *элит*, способов их формирования, сохранения, расширения и упадка — социологическую проблему, которая имеет огромное значение и, наверное, достойна особого внимания этой школы — я здесь не буду поднимать, даже в той ее части, которая касается непосредственно нашей страны. Несомненно одно: она уже никогда *не* будет простой кровно-родственной, традиционной элитой, как старое прусское дворянство и инспирированное им чиновничество. Человеческие качества и способности, которых требуют задачи переживаемого нами эпохального момента, вовсе не таковы, чтобы их можно было передавать кровно-родственным образом по законам физической наследственности. Элита никогда не возникнет и из какой-либо одной из наших столь многочисленных, сформированных преимущественно по настроениям партий, которые так склонны рубить сук, на котором сами сидят (это снова показала еще не законченная борьба за общегосударственный закон о школе) — здесь я имею в виду ту меру *единства* национального образования и понимания немцами истории, без которого невозможна свободная демократическая дискуссия и процесс формирования общей воли в парламенте. Не возникнет уже хотя бы потому, что специфически политические элиты — вспомним о той благородной элите, что возвысилась в результате немецких освободительных войн! — никогда не возникают непосредственно из самой политической сферы, а рождаются из новых *духовных* и в то же время увлеченных новым ощущением *жизни* движений, чтобы потом постепенно врастать в политическую сферу. Так, и фашист-

ское движение выросло из возрожденческого движения участников войны и итальянской молодежи. Элиты никогда не возникают и из определенных классов и отдельных профессиональных групп. Элиты, которые не просто выполняют важную в определенное время функцию умного и мудрого распоряжения каким-либо политическим и культурным достоянием, но которым словно само время говорит: «Твори!», должны созревать в таинственной глубине самого народа, созревать долго, не показываясь на свет преждевременно; а возможно это в наше время не иначе, как путем медленного слияния «кругов», образовавшихся вокруг лидирующих личностей. По моему глубокому убеждению, сложившемуся на основе многолетнего опыта и наблюдений, такой процесс формирования элит в нашем немецком народе, первоначально довольно плохо приспособленном к новой форме государственного правления, сегодня уже начался. И могут пройти еще многие годы, даже десятилетия, пока эта находящаяся в процессе становления элита, до сих пор еще слишком односторонне нацеленная на *критику* культуры, созреет для действительной [1] жизни настолько, что окажется способной показать себя также в духе нашей политики, придя на смену современному регентству и местничеству германского политического руководства — и эта весна придет, придет, не разрушая того, что построили отцы в Веймаре, а внося в это вынужденное строение *простор* и *духовно-жизненное содержание*.

Одной из предпосылок формирования такой элиты, над которой уже сегодня следовало бы хорошенько подумать, является выработка по-возможности разделяемой всеми *идеи о структуре той мировой эпохи*, в которую мы вступили, и одновременно о способе трансформации лидирующего *типа человека*, который бы ей соответствовал. Я намеренно говорю «мировая эпоха» («Weltalter»), имея в виду не только исторически-временную эпоху (Zeitalter). Ибо масштаб изменений вещей и человека, в начале которых мы находимся, трудно переоценить, Будучи несопоставимы со всеми переломными событиями истории так называемого европейского «Нового времени», они, как мне кажется, превосходят по глубине и всеохватности даже те общие перемены, которые ведут от так называемого европейского средневековья к новому времени, и мы должны обратиться уже ко времени возникновения христианства и выходя на историческую арену романо-германских народов, чтобы получить приблизительное подобие глубины этих изменений. Это не только изменение вещей, обстоятельств, институтов, фундаментальных понятий, форм искусства и почти всех наук — это *изменение самого человека*, самого способа внутреннего построения тела, инстинктов, души, духа; и это не только изменение его фактического бытия, но и его стандартов. С трогательной неуклюжестью выразил это один из лидеров немецкого молодежного движения: «Мы носим в себе образ человека, однако форма его не такова, чтобы ее можно было копировать. Но поскольку мы его носим, то посредством этого становится все более зримым, что каждый открывает его в свободе своего внутреннего роста.»

Всякое глубинное человеческое стремление, как и всякую политику, сознательно или бессознательно, особенно во времена больших перемен, несет на себе такого рода таинственный, я бы сказал, эсхатологический, образ и образец человека. Последним немецким гением, который пытался сознательно создать такой образ и тесно связать его с идеей новой европейской элиты, был Фридрих Ницше. Образ своей страсти он назвал *«сверхчеловеком»*. Каким бы в известном смысле мощным ни было влияние этого образа по всей Европе и далеко за ее пределами — вспомним лишь о Муссолини и фашизме — он не только страдает от далекой от мира и реальности неопределенности почти всех высказываний великого одинокого поэта-мыслителя, но и прошел в ходе собственного развития несколько глубоко различных смысловых фаз, которые я здесь не описать могу. Его первой, вполне эсхатологической формой была идея нового *вида* человека в биологическом смысле слова; его последней формой была идея сознательного взращивания и воспитание новой исторической *элиты* внутри существующих видовых границ, своеобразные примеры которой Ницше находит уже в предшествующей истории, отмечая, тем не менее, что там она была «всего лишь случаем и счастливым стечением обстоятельств». В этой последней фазе, когда ницшеанская критика Дарвина и эволюционного учения вообще приняла наиболее острую форму, сверхчеловек становится лишь наглядным смысловым образом для построения «новых ценностных таблиц», открывшихся в результате его мощной критики традиционных исторических форм морали. Не вдаваясь в содержательную критику этого образа, я мог бы сказать только то, что этот образ, каким бы пробуждающим ни было его действие, *не* кажется нам тем, из которого становящаяся элита нашего времени могла бы сделать свою эсхатологию человека.

Надо полностью покончить с идеей сущностного видового преобразования человека в *биологическом*, особенно в морфологичес-

ком смысле. Все, чему учит нас научная биология, оно говорит против такого преобразования; с другой стороны, говорит за то (я не могу здесь этого показать), что человек есть морфологически окончательно *фиксированное* существо. Уже тот факт, что пространства возможной видовой эволюции сокращаются вместе с высотой и дифференцированностью организации (Вейсман), говорит против дальнейшей биологической эволюции человека. За время своей истории человек с точки зрения организации существенно не изменился. Расовая дифференциация есть, вероятно, уже следствие самодоместикации и культуры. Имманентное развитие специфически человеческого «духа», а также «интеллекта», который есть как у человека, так и у приматов, до такой степени глубоко и принципиально заменило морфологическое развитие его органов, что даже самая сильнейшая де-сублимация — даже столетия таковой — могла бы в лучшем случае сохранить его видовую организацию, но не придать сил для дальнейшей органологической эволюции.

Вера в орангологическое изменение человека через наследование функционально приобретенных свойств, каким его видел Г. Спенсер, считая это изменение параллельным духоному развитию, кажется мне заблуждением. Сегодняшний уровень наших исследований в области наследственности исключает такую веру. Наследование приобретенных «способностей» в качестве определенных свойств, которое еще заслуживает внимания с научной точки зрения, может происходить не через прямую соматическую индукцию на уровне наследуемых свойств в зародышевой плазме, а только на уровне протоплазменной структуры, таким образом, куда более опосредованно и в течение куда больших промежутков времени, чем те, что принимает в расчет Спенсер. Кроме того, не только накопление созданных человеком творений, но и развитие самого духа, самих форм его деятельности у человека *стало автономным* и *независимым от его телесной организации*, а потому стало предметом познания «наук о духе», независимых от биологии. Если, исходя из этого, Спенсер хочет доказать возрастание психической и социальной гармонии и рост априорного капитала человеческого разума и человеческих нравственных чувств с помощью биологических аргументов — образно выражаясь: движение вида по направлению ко все более мягкому, все более интеллектуальному стадному животному и к так называемому «социальному равновесию», — то ожидание такого будущего лишено всяких оснований.

Если эта прогрессивная биологическая эволюция вида и возвышение земного человека представляется мне совершенно невероятной, то еще менее вероятным кажется мне и билогический *декаданс*. Насколько светлым был тот образ будущего, который рисовали Спенсер, Дарвин, а также и Ницше, настолько сегодня темен образ будущего, завоевавший влияние в кругах молодежи, особенно немецкой молодежи. Тут я имею в виду прежде всего ту имеющую также биологический смысл картину будущего, которую с душой и мастерством набрасывает Людвиг Клагес. В полном соответствии со своим учением о сущности человека, в соответствии с которым «дух», сознание, воля, Я в ходе истории во все возрастающей мере подтачивают «жизнь» и «душу» — которые, согласно его оценке, взятой из позднего немецкого романтизма, суть наивысшая ценность существования — человек, в той мере, в какой он «думает», *должен* думать механистически и в той мере, в какой он «хочет», *должен* производить на свет все больше механизмов и ставить их между собой и девственной природой — до тех пор, пока он не окажется более не в состоянии владеть и управлять этими механизмами и пока они его под собой не похоронят. Так, путь духа, согласно учениям этих панромантиков, в качестве одного из виднейших представителей которых я назвал Л. Клагеса (с таким же успехом я мог бы назвать Л.Фробениуса, Э. Даке, О. Шпенглера, Т.Лессинга) — это *смертельный путь* для жизни и души в человеке (а поскольку человек технически овладевет органической природой, то и для самой живой природы); ибо отдельное живое существо само производит психические и физические механизмы, от которых умирает.

До такой степени психологически понятной и в то же время гипнотической для наших сердец предстает эта мрачная картина будущего человека, что, казалось бы, остается лишь одно: бежать в какой-нибудь уголок природы, чтобы там жаловаться на человека и его историю, восхищаться дремучей стариной и ее последними остатками в мифах, легендах, сказках, обычаях и аффективно (pathish) погружать себя с помощью наркотиков и воздержания от всякого рода «деяний» в ушедшие дни первобытной души! Тот из нас, кто пережил мировую войну, в ходе которой так часто можно было прочесть в информационных сообщениях: «По техническим причинам было невозможно...», например, отказаться в решающий момент от войны подводных лодок, или в начале войны отменить объявленную царем мобилизацию русской армии и т.д.; кто пережил в большом и малом все последнее развитие За-

пада в 20-м веке, все возрастающую неуправляемость масс, неуправляемость финансового капитала, ставшего автономным — кто из нас не лелеял в своей груди чувств, идущих навстречу этой мрачной декадентской теории? Но — что же означает это поздне-западноевропейское intermezzo для *человечества*, для человечества в целом? Мало или даже вообще ничего! Эта пессимистическая теория является столь же узкоевропейской, как и теория верящего в прогресс позитивизма — только с обратным ценностным знаком. Кризис Европы отнюдь еще не симптом смерти человечества, и даже «заката Европы»! Как призыв к пробуждению этот комплекс идей важен и знаменателен, но как о предсказании о нем такого сказать *нельзя*. «Дух» — не враг жизни и души! Конечно, он наносит раны, но сам же их и исцеляет. Тот же самый капитализм, например, который так опустошил органическую природу в эпоху дровяной топки до конца 18 столетия, поставил неорганическую энергию на службу экономики в последующую эпоху, когда стали использовать кокс и уголь, что позволяет теперь беречь и щадить органическую жизнь; а в будущем он найдет применение еще и другим видам энергии, которые те же социально-необходимые затраты будут перекладывать на все более низкие силы (как, например, силы воды, виды радиоактивной энергии), *освобождая* тем самым более высокие. Не дух, а только сверхсублимированный *«интеллект»*, который Клагес перепутал с «духом», вот *он* является в известной мере врагом жизни — «интеллект, лишенный мудрости», чуждый высших ценностей и *идей* разума! И не возможна ли тут *де*-сублимация — что я под этим понимаю, об этом ниже — посредством воспитания, если речь идет об отдельном существе, применительно же к виду — посредством систематической евгеники, в той достойной ее форме, в какой она пропагандируется сегодня в Германии Евгением Фишером из Института им. Кайзера Вильгельма, а также многое другое? И еще: я признаю, что для нашего ограниченного культурного региона существует опасность погибнуть в результате механизации — это значит: не вымереть, а стать бессильным в политическом и культурном отношении. Однако лишь в том случае, если новое искусство *само*обладания не придет на подмогу обладанию *природой*, которое Запад до сих пор так односторонне развивал. Но об этом позже.

Если, таким образом, речь идет о будущем человека и его новом образе, то я могу позволить себе думать только о таком образе будущего, который соответствует не автоматически наступающей — позитивно или негативно направленной — трансформации органических природных задатков человека, но который представляет собой прежде всего «идеал», доступный его *свободному самоформированию* — формированию той чрезвычайно пластичной части его существа, которая, прямо или косвенно, доступна духу и воле. То, что идет от духа, идет не автоматически, не само собой. Оно должно быть взято в руки. В этом смысле верны слова француза Гратри: «Не только каждый в отдельности, но и все человечество может кончить и как святой, и как негодяй, в зависимости от того, чего оно *хочет*». Человек — это существо, сам способ бытия которого — это все еще не принятое решение о том, чем оно хочет *быть* и *стать*.

Но если и должно быть имя у идеала, то идеал для человека — это *«всечеловек»*, а не «сверхчеловек», задуманный уже с самого начала отдаленным от массы и всякой демократии. Сверхчеловек, как и недочеловек, должен, однако, в идеале всечеловека стать *человеком*.

В ходе своего становления, известного нам, вплоть до сегодняшнего дня человек проявил себя как существо, наделенное необычайной *пластичностью*. Поэтому для всякого философского направления является величайшей опасностью понимать идею человека слишком *узко*, выводить ее из *одного* только естественного или только исторического образа или усматривать ее в одной такой узкой идее. Идея «animal rationale» в классическом смысле была слишком узка; «homo faber» позитивистов, «дионисический человек» Ницше, человек как «болезнь жизни» в новых панромантических учениях, «сверхчеловек», «homo sapiens» Линнея, «l'homme machine» Ламетри, человек только «власти», только «Libido», только «экономики» Макиавелли, Фрейда и Маркса, сотворенный Богом и падший Адам — *все* эти представления слишком узки, чтобы охватить человека *целиком*. Все это — как бы идеи *вещей*. Но человек — не вещь, он есть направление *движения* самого *универсума*, самой его основы. Человек есть «микрокосм и одухотворенное живое существо» — я надеюсь, что эти идеи — уже не слишком узкие петли для многообразия его возможностей и форм. *Итак, отворим просторы человеку и его сущностно бесконечному движению и — никаких фиксаций на одном «примере», на одной, естественноисторической или всемирно-исторической форме!* «Человечество несет в себе неограниченное число возможностей развития — оно таинственнее и величественнее, чем обычно думают». (Л. фон Ранке)

Правда, всечеловек в абсолютном смысле — идея человека, раскрывшего *все* свои сущностные возможности, — едва ли нам близок; он далек от нас так же, как и Бог, который, поскольку мы постигаем его сущность в духе и в жизни, есть не что иное, как Essentia * человека — но только в бесконечной форме и бесконечном многообразии. Для каждой эпохи мировой истории существует, однако, *относительный всечеловек*, некий доступный *максимум* всечеловечности, относительный максимум участия во всех высших формах человеческого бытия. То же самое относится и к нам. Позвольте мне для характеристики этого относительного, доступного нам сегодня всечеловека как направляющего идеала исходить из *задачи наступающей мировой эпохи*:

Если бы на вратах грядущей эпохи мировой истории я должен был написать название, которое бы передавало всеохватывающую тенденцию этой эпохи, то, как мне кажется, ей подходило бы только одно — *«уравнивание»*. Уравнивание почти всех характерных специфических *естественных* особенностей, как физических, так и психических, которые свойственны человеческим группам как таковым, на которые можно подразделить все человечество и — одновременно — мощный *рост духовных*, индивидуальных и относительно индивидуальных, например, национальных различий: уравновешивание *расовых* напряженностей, уравнивание менталитетов, воззрений на Я, мир и Бога в больших *культурных кругах*, прежде всего Азии и Европы. Уравнивание специфики *мужского* и *женского* типов духа в их борьбе за господство над человеческим обществом. Уравновешивание *капитализма* и *социализма*, а тем самым — классовых логик и классовых состояний и прав между *высшими* и *низшими классами*. Уравнивание в распределении политической власти между так называемыми *культурными*, *полукультурными* и *первобытными народами*; уравнивание относительно более примитивного и в высшей степени цивилизованного менталитета. Относительное выравнивание *юности* и *зрелости* в смысле ценностного отношения к их духовным позициям. Уравновешивание *специального научного знания* и *образования человека*, физического и умственного труда. Уравновешивание сфер *национальных экономических* интересов и того вклада, который *нации* вносят в общую культуру и цивилизацию человечества в смысле его *духовного* и цивилизационного развития. Наконец, это и уравнивание односторонних *идей о человеке*, несколько типов которых я назвал выше.

Заметим: эта тенденция к уравниванию при постоянно растущей дифференциации духовного индивидуума «человек» — это уравнивание относится не к тем вещам, которые мы «выбираем». Оно — неотвратимая *судьба*. Кто ему противится, кто хочет культивировать какой-нибудь так называемый «характерный», «специфический» идеал человека, уже пластически сформированный в ходе истории — тот попадет впросак. Словно заваленный барахлом антикварный магазин, сегодняшний мир переполнен желанием реанимировать все возможные стилистические формы вида «человек»: «языческого» человека, «раннехристианского» человека, «готического» человека, «ренессансного» человека, «латинско-католического» человека (Франция), человека-«мужика» и т. д. Человечество молча пройдет мимо таких искусственных романтических устремлений.

Итак, если само уравнивание, как я сказал, — это *неотвратимая судьба* человечества, первым общим переживанием которого явилась на самом деле мировая война, — ибо лишь здесь впервые начинается *общая* история так называемого человечества, — то при всем этом *задачей духа* и воли является задача так *управлять* этим выравниванием групповых свойств и сил и так *направлять* их, чтобы оно соответствовало ценностному росту вида «человек». И это задача — причем первостепенной важности — для всякой *политики*.

Если прошедшая мировая эпоха была по своей фундаментальной структуре эпохой постоянно растущих и партикуляризующихся силовых напряженностей, как говорил Рудольф Эйкен, «силового развития», лишь сравнительно редко прерываемых мощными революционными разрядами — крестьянские войны, английская и французская революции, малая немецкая и великая русская революции, — то наиболее общей формулой, в которой можно выразить зарождающуюся мировую эпоху, представляется мне формула «эпоха *универсализирующей разрядки сил* в человеческих отношениях», или — эпоха *уравновешивания* сил. Одновременно, это такая эпоха, когда человек с помощью своего живого духа и сердца пытается вернуть себе *господство* над демонией *овеществленных* сил, выпущенных на свободу в прошедшую эпоху, чтобы поставить их на службу спасению человечества и осмысленной реализации ценностей. Любая политика, которая хочет быть просто путами и препятствием на пути этого судьбоносного уравновешивания, или одной из его частей, будет смыта могучим, непреодолимым стремлением к уравновешиванию. И вся-

кая формально правильно поставленная *политическая задача* сегодня — это задача так управлять этим выравниванием в каком-либо месте и так направлять его, чтобы оно могло идти с минимумом разрушений, взрывов, крови и слез.

Это, как я уже сказал, представляется мне наиболее общей формулой для политики новой мировой эпохи вообще. Ибо одно мы должны уяснить для себя со всей определенностью: не эпохи застоя и возрастающей напряженности и не эпохи партикуляризации сил, а *эпохи выравнивания* являются для человечества *самыми опасными*, самыми обильными на смерть и слезы. Всякий процесс, который мы называем взрывом, катастрофой в природе и истории, есть процесс уравнивания, управляемый духом и волей *не* осмысленно или вообще неуправляемый.

Расскажем вкратце о некоторых *видах* наступающего уравнивания.

Вне всякого сомнения будет и дальше прогрессировать *уравнивание рас*, смешение кровей. Уже И. Кант предсказал уравновешение расовых напряженностей как судьбу человечества. Тот, кто видит спасение мира в сохранении некоей «чистой», по его мнению, «благородной расы», тому не остается ничего другого, как поступить наподобие «семи верных последователей» графа Гобино * — переселиться вместе с другими благородными по расе на остров и там впасть в отчаяние! Движение за самостоятельность цветных народов уже сейчас добилось заметных успехов. Уравнивание белых и цветных неизбежно наступит. Но — оно может происходить хорошо, а может происходить и плохо — так, что сойдется либо адекватная кровь, способствующая, согласно научному опыту, ценностному росту человеческого типа, либо смешается кровь неадекватная, понижающая ценность человеческого типа. Толковать ли великие системы рас, на которые распадается человечество, полигенетически, не считая человечество внутри себя кровнородственным вообще, или мыслить монофилетически — во всяком случае само расовое разделение уже вовлечено в процесс человеческого *становления*. *Единое* человечество ни с расовой, ни с культурной точки зрения не было исходным пунктом истории — оно является *целевым* направлением его эволюции. По своей наиболее формальной структуре всемирная история — это вовсе не ритмически упорядоченная череда множества либо расовых судеб, либо так называемых «культур», которые рядом друг с другом и независимо друг от друга расцветают, созревают и отмирают, — как это внушает нам О. Шпенглер, отвлекаясь от всех смешений, рецепций, ренессансов, — и не изначально *единственное* континуальное движение, лишь позднее разделяющееся на отдельные потоки за счет разности среды и исторически приобретенных различий в природных зачатках, как предполагают все специфически христианские и позитивистские — оба по-европейски суженные — воззрения на историю. Ее структура похожа скорее на речную систему, в которой множество рек веками течет по своему особому руслу, но, питаемое бесчисленными притоками, в конце концов при увеличивающемся угле наклона стремится соединиться в *один* великий поток. В той мере, в какой стабильные образования, которые откладываются в виде цивилизаций и культур из все уменьшающегося множества исторических потоков, возникают из наделенного разумом *духа* народа — по своей структуре всегда конкретно *уникального* — они переживают в земном бессмертии этнические народы вместе с их государственными и экономическими институтами. Их объективное смысловое и ценностное содержание, образующее дух, способно в любое время ожить в ренессансах и культурных смешениях и вновь оказывать формирующее воздействие на человека. Так, античность оказалась способной в вечно новой форме оплодотворять мир западноевропейских народов. Но в той мере, в какой эти образования являются простым «выражением», чистой физиогномикой *души* и *жизни* групп (в виде сказаний, сказок, мифов, обычаев, нравов и т.д.), их живое ценностное значение окончательно умирает и утрачивается вместе с народностью — в этой мере они *смертны*. Только общие продукты смешения духа, влечения к власти и интеллекта, в особенности позитивная наука, техника, формы государства и управления, юридические правила — короче говоря, цивилизационные образования — обнаруживают, резко отличаясь, с одной стороны, от всякой чисто «духовной культуры», а с другой стороны, от «душевно выразительных и жизненных образований», одновременно некий континуальный «прогресс», пересекающий бытие различных народов и культурные формы, и прямолинейную «кумуляцию», которая со временем становится все более «интернациональной». Но уравнивание чисто духовных культурных форм — не только существующих в одно и то же время, но и сформировавшихся в прошлом, однако выживших и способных к выживанию, — такое «космополитическое» уравнивание идет несопоставимо более медленными темпами и с помощью совершенно других средств, чем цивилизационно-техническое, связанное прежде всего с мировой торговлей, «интернациональное» уравнивание, которое, правда, служит предпосылкой для первого [1].

На важнейшем месте среди видов возможного уравнивания стоит уравнивание в образовании *самого человека*, соответствующего этой эпохе мировой истории, — субъекта, который делает и создает всю историю.

Уравнивание, которое нам уже сегодня бросается в глаза везде, где бы лик человека ни начинал формироваться в элитах, находясь в движении к относительному всечеловеку — это уравнивание *«аполлонического»* и *«дионисического»* человека, взятых как идеи, как типы. Эта противоположность разделяла до сих пор и философское мышление всех наций в форме «рационализма» и «иррационализма», «философии идей» и «философии жизни» [2]. Это уравнивание представляет собой не только для западноевропейской части человечества, но не в меньшей степени и для американской его части, какой-то странный процесс, который в значительной мере уже начался и который столь многих из нас, кто опирается только на масштабы прошедшей эпохи, наполняет страхом и ужасом. Я назвал бы этот процесс, чтобы охватить все богатство его симптомов, которые он обнаруживает уже сейчас, *процессом де-сублимации* [*]. Под де-сублимацией я понимаю процесс (желаемого самим духом) ограничения меры поступления получаемой организмом энергии к мозгу, соответственно, к интеллекту, в которых происходит вся чисто духовная деятельность, т.е. деятельность постижения идей.

Этот процесс *де*-сублимации проявляет себя себя поначалу весьма односторонне в *заниженной ценностной оценке духа*, особенно интеллекта, произведений духа и его явно выраженных социальных слоев-носителей. Поразительное единство всех новых больших движений современности в Европе и Америке состоит в том, что все они сознательно *иррационалистичны*, *антиинтеллектуалистичны*, а в большинстве своем обнаруживают откровенное презрение к духу и духовным ценностям вообще. Сама сущность, как и политика Советской республики основываются на антиинтеллектуалистском, антизападном романтическом панславизме как питающем их огне и в то же время — на презирающем идеи западноевропейском «марксизме» как теории. Фашизм откровенно виталистичен; его активистски настроенные представители презирают ученых и мозгляков. Недавно Муссолини сказал одному из моих знакомых: «Здесь в Италии мы пркткуем рождение трагедии» — т.е. «дионисического» человека! Если посмотреть на *спортивное* движение во всех странах, принимающее неслыханные масштабы, на *молодежные* движения с характерным для них новым «чувством тела» и новым ценностным отношением к телу — не только как к источнику труда и наслаждения, но и как к самим по себе значимым красоте и форме; на мощное *евгеническое* движение в Америке; на падение пуританского нравственного идеала, как его недавно описал применительно к северной Америке судья по делам несовершеннолетних Линдсей в своей книге «Революция молодежи»; на новые *эротические* нравы молодежи во всех странах: на широкое движение *психоанализа* и на современную *психологию влечений*: на охватившую весь мир танцевальную лихорадку: на вновь возникшие после Ницше и Бергсона *панвиталистические* доктрины; на странную в наши дни склонность в наши дни к *темной мистике* [3] и прямо-таки ребяческое презрение к науке в пользу идеологий разных орденов и кругов; на все более низкую оценку только-ученого, одухотворенного художника, одухотворенного театра; на ставших почти мифическими «героев» спорта и кино нашего времени; на лихорадочную гонку за «силой», «красотой», «молодостью», на новое ценностое отношение к *детскому* и юношескому возрасту как к чему-то самоценному; на тягу к *примитивному* мифическому менталитету, к характерным для него видам духовности и искусства; на это возвращение в Европу нравов тех народов, которые когда-то самой Европой окультуривались, «контрколонизацию» Европы (М.Дж. Бонн) — *все* эти вещи и тысячи других указывают, я бы сказал, на *систематическое восстание влечений человека новой мировой эпохи против односторонней сублимации*, против чрезмерной интеллектуальности наших отцов, их многовековых упражнений в аскезе и (ставших уже бессознательными) техник сублимирования, в которых формировался до сих пор западноевропейский человек. Боги так называемой «жизни», кажется, пришли на смену царству Богов «духа». Ибо я ни в коем случае не считаю это движение быстро преходящим «послевоенным явлением» — да оно и началось то уже перед войной, как свидетельствует хотя бы уже один образ Ницше, который первым придал слову «жизнь» золотое звучание, — но движением, глубоко укорененным в предшествующей истории Запада, нацеленным на новое *распределение совокупной энергии* человека между корой головного мозга и всем остальным организмом.

А так ли уж удивительно это движение? Не означает ли оно скорее процесс *выздоровления*, необходимый нашему сегодняшнему человечеству, даже если оно, как и всякое явно выраженное реакционное движение, особенно в своем идеологическом варианте,

поначалу далеко переходит все границы истины и права? Человек ищет свой путь к Богу, как говорит Лютер, словно пьяный крестьянин, шатаясь то вправо, то влево. Со времен поздней античности и появления Христа, с начала господства иудейско-теистического мировоззрения над Западом аскетический идеал в его постоянно новых, в принципе различно обоснованных видах действительно сформировал в высшей степени *односторонний* тип человека, поставивший, в конце концов, под серьезную угрозу равновесие человеческих сил. Сначала это — раннехристианская и патристическая аскеза как антитеза античному язычеству; потом — относительно безобидная, поскольку охватившая лишь меньшинства, монашеская и монастырская аскеза средних веков; но затем — прогрессирующее воздействие этого аскетического идеала на массы «мирян», не в последнюю очередь посредсвом аскез протестантизма — «внутримирских», как называли их М. Вебер и Э. Трельч; и, наконец, во все возрастающей мере — это могущественная капиталистическая «аскеза золотого фетиша» (К. Маркс), трудовая и предпринимательская аскеза безграничного товарного накопления. Все они привели к какой-то степени функциональной «церебрализации» («Vergehirnlichung») или, выражаясь психологически, «сублимации» человека нашего круга культуры, и если равновесию сил в человеке суждено восстановиться, на ее место должно прийти мировое восстание жизни и влечений. *Восстание природы в человеке* и всего, что есть в нем темного, порывистого, импульсивного, — ребенка против взрослого, женщины против мужчины, масс против старых элит, цветных против белых, всего бессознательного против сознательного, самих вещей против человека и его рассудка — оно *должно было* когда-нибудь начаться! Сама мировая война была — естественно, что касается психологического отношения к ней масс, а не ее чисто политических причин — скорее *следствием*, чем причиной этого длившегося веками застоя инстинктов и их начинающегося бунта против зашедшего слишком далеко, *чрез*мерного «аполлонизма» и аскетического «рационализма» этих эпох. Поэтому такое движение, поскольку оно затрагивает психо-физиологический процесс *де*-сублимации, не стоит ни хвалить, ни порицать! Оно есть почти что органическая необходимость — конечно, ужасающе односторонняя; но не более односторонняя чем предшествующая ей эпоха беспредельной аскетической и спиритуалистической сублимации.

Иначе дело обстоит с идеологическим наполнением этого движения, с односторонними философиями и «религиями жизни», кото-

рые, конечно же, абсолютно неправомерно претендуют на вечную истинность. Эти идеологии забывают о *двух* фактах: *молодые, полные сил и жажды жизни народы и люди*, не привычные еще к высшей интеллектуальной деятельности — это те, что сами приходят к *аскетическим* идеалам, к более высокой ценностной оценке *духовного* и стремятся к сублимации. Так, молодые, полные сил германские народы с энтузиазмом подхватили позднеантичную религию христианства. Между тем, *де*-сублимация всюду, где бы она ни появлялась и в какие бы идеи и ценностные формы ни облекалась, есть — точно так же как и *де*-рефлексия (Re-Reflektion), рефлексивно рожденная страсть к примитивному, детскому, ко «второй» наивности — уже сама по себе знак *старости* и витальной усталости. Правда, это уже и систематическая попытка *контр*действия и преодоления! Кто принимает призывы к «жизни», как и весь теоретический и практический «витализм» нашего времени за выражение необычайной реально существующей *жизненной* полноты, тот просто ребенок. Витализм нашего времени — это *контридеал*, «medicina mentis» *, а не непосредственное выражение избытка сил. Дети хотят стать большими, а не оставаться детьми; ценностная оценка детства исходит от взрослых, которые снова затосковали о детстве!

Но как бы то ни было: западноевропейское человечество так долго подвергалось односторонней сублимации, с такой силой стремилось изгнать всю «природу» из человека, сформировало такое одностороннее человеческое самосознание, сконцентрированное на духе и столь безмерно *дуалистическое* ощущение жизни, что даже столетие систематической де-сублимации едва ли может ему повредить. Вообще, человек в своем историческом развитии может покончить с аскезой и сублимацией в той мере, в какой он уже автоматически и онтически одухотворил себя. Вся история морали — это история относительного *освобождения* от внешних пут — соразмерно с уже достигнутой высотой сублимации и приобретенной силой *внутренних* обязательств.

Правда, то, что мы видим сегодня, — это еще не (относительное) приближение к всечеловечеству. Это лишь вступление, преддверие этого приближения. Когда де-сублимация дойдет до известного пункта, когда снова станут *сами собой разумеющимися* жизненные ценности, которые эпохой Нового времени, прежде всего ее образом мыслей со времен Декарта, были погребены под интеллектом и механизмом — тогда новое *равновесие* должно будет постепенно восстанавливаться, а дух и духовные ценности вновь приоб-

ретут соответствующее *сущности* человека значение. И только тогда будет сделан новый шаг ко всечеловеку, т.е. к человеку *с более высоким напряжением между духом и влечением*, идеей и чувственностью, и *одновременно* с упорядоченным *гармоническим слиянием* обоих в *одну* форму бытия и действия. И только тогда будет преодолен тот роковой, жестокий романтический распад, та несостыкованность идеи и действительности, мышления и деяния, которыми столь серьезно больна вся наша европейская и, к сожалению, не в последнюю очередь, и наша германская духовная жизнь.

Тот, кто глубже всех укоренен в тьме Земли и природы, той «natura naturans», которая порождает все естественные образования, «natura naturata» *, и кто *одновременно* как духовная личность выше всех возносится в своем самосознании к солнечному миру идей, тот приближается к идее всечеловека, а в ней — к идее субстанции самой мировой основы, вечно *становящегося взаимопроникновения духа и порыва*. «Кто в глубины проник, любуется жизнью.» (Гельдерлин).

Вместе с этим движением в направлении к равновесию между духовным и жизненным принципом в человеке одновременно идет другой, не менее важный и соответствующий ему процесс: уравнивание *мужского и женского* в человечестве. Откровенно земная, почвенническая, дионисическая фаза нашей мировой эпохи отчетливо обнаруживает новую тенденцию к *повышению ценности и росту господства женщины*, которую все мы сегодня так глубоко ощущаем и которая наверняка повлияет на наши глубочайшие и потаеннейшие представления. Со времен упадка культа древних земных богинь-матерей западная идея Бога приобретала все более односторонне мужскую и логическую окраску. Протестантизм покончил с последним остатком древнего культа богини-матери в рамках христианской церкви, выступив против культа Марии как theotokos **, а также против культа «Матери церкви». До сих пор наша идея Бога, как это метко подметил И. Дж. Уэллс в своей книге «The Invisible King» *** (Бисмарк, человек с выраженным мужским началом, чувствовал и рассуждал так же; и Соловьев высказывается в том же духе) имела чрезвычайно односторонний *мужской* оттенок в том, что касается созерцания и чувства, если не догматического понятия (последнее, впрочем, по видимости). Я хотел сказать, не только *по видимости*: ибо до тех пор, пока первооснова бытия остается только «чистым духом» и «светом», остается сопричастна только *духовному* принципу, без

атрибута «жизни», «порыва», она как бытие и идея de facto понимается точно так же односторонне мужественно-логически, как и классическая идея человека в качестве «homo sapiens» [4]. Да и этимологически слово, обозначающее «человека», во многих языках восходит к слову «мужчина». Это движение к новому значению и культу женского, которое носит больше гетерический, чем деметрический характер, к новому ценностному уравниванию полов — сказать к «матриархальным» представлениям было бы слишком сильно — может дать самые неожиданные, в том числе уродливые, плоды. Но и это движение является лишь необходимым звеном в том общем процессе, который я назвал де-сублимацией. Оно также ведет односторонне спиритуализированного, *сверх*-сублимированного человека, который все мерит только мужскими мерками, в направлении ко всечеловеку.

Процесс уравнивания более крупного масштаба, касающийся формирования человека, — это уже давно начавшийся процесс уравнивания *Европы* и трех великих *азиатских* центров, Индии, Китая и Японии, опосредованный исламским миром — процесс, который в будущем приобретет еще более значительные масштабы. И здесь Европа давно перестала быть только дающей. После того, как Европа передала и продолжает передавать свои технические и экономические методы производства и обусловливающие их науки этим народам, последние становятся все более независимыми от Европы за счет создания самостоятельной индустрии в своих странах. Но, с другой стороны, Европа через бесчисленное множество каналов все глубже принимает в свое духовное тело, причем в последнее время в значительно возросшей мере, древнюю мудрость Востока, например, древнюю азиатскую технику жизни и страдания — если говорить о Германии, то со времен В. фон Гумбольдта, Шеллинга и Шопенгауэра, — чтобы, наверное, впервые по-настоящему *вжиться* в нее. Истинно космополитическая мировая философия находится в процессе становления — по крайней мере, в процессе становления находится фундамент движения, которое не только исторически регистрирует издавна совершенно чуждые нам высшие аксиомы бытия и жизни индийской философии, буддистских форм религии, китайской и японской мудрости, но и одновременно *по сути дела* проверяет их *и* преобразует в *живой* элемент собственного мышления. Если не поступаться формами духа, выработанными античностью, христианством и современной наукой, — там, где это пытаются делать, идут по ложному пути, — то образ современного человека за счет

этого модифицируется в очень существенном отношении и в очень значительной мере.

Здесь берет начало также процесс уравнивания *идей* о человеке и формирующих человека *образцов*. Такого рода уравнивание разыгрывается прежде всего между западным идеалом *«героя», активность* которого направлена вовне, и наиболее распространенным в Азии, проявляющимся в самой яркой форме в древнейшем южном буддизме идеалом *терпящего «мудреца»*, который встречает страдания и зло искусством терпения, «непротивления» — лучше сказать, духовного сопротивления идущей во вне автоматической реакции на зло. Это в принципе относится к сущностной сфере человека — любое страдание и зло. от простейших телесных болей до глубочайших переживаний духовной личности преодолевать как *извне*, посредством преобразования внешних раздражений, которые их создают, так и *изнутри*, посредством снятия нашего инстинктивного сопротивления раздражению — короче говоря: посредством искусства *терпения*[5].

Я твердо убежден, что длившаяся столетиями фиксация иудейско-христианского учения о грехопадении, о наследственном грехе и искупительном страдании человека и тесно связанная с этим, неизвестная еще элитам классической античности потребность спасения *других* (и как ее следствие — учения о благодати и откровении), в первую очередь привели к тому, что у нас, у людей Запада, вообще отсутствует *систематически разработанная техника преодоления страданий изнутри*, — а также вера в нее и в ее возможный неограниченный прогресс. До недавнего времени у нас отсутствовала также и психотехника, как в смысле систематической психотерапии, так и в смысле искусства внутренней техники жизни и руководства души, потому что ее исключала истекшая эпоха по сути своей натуралистической медицины, для которой отправным пунктом были отдельные органы и комплексы клеток. Но так как тело и душа в жизненном процессе есть нечто *единое* со структурной точки зрения, то общий жизненный процесс должен в принципе также и технически поддаваться изменению с *обеих* сторон, посредством физико-химических раздражений *и* через коридор сознания (готов ли он уже к этому и насколько — это вопрос позитивной науки и техники), причем не только при нервных расстройствах, но и при органическом и внутреннем заболевании организма.

До сих пор мы еще вообще не ставили всерьез один вопрос — а именно, вопрос о том, *не может ли* весь процесс западной цивилизации, этот столь односторонне и сверхактивно направленный *во вне* процесс, оказаться в конечном счете *опытом с негодными средствами*, (рассматривая исторический процесс как целое), если его не будет сопровождать противоположное искусство завоевания *внутренней* власти над всей нашей психофизической «жизнью», автоматически протекающей на уровне ниже духовного, искусство погружения, ухода в себя, терпения, сущностного умозрения. Не может ли случиться так, — я беру крайний случай, — что человек, ориентированный *только* на внешнюю власть над людьми и вещами, над природой и телом, *без* указанных выше акций и противовесов в виде техники власти над самим собой в конце концов кончит *противоположным* тому, к чему он стремился: его все больше и больше будет *порабощать* тот самый естественный механизм, который он сам усмотрел в природе и встроил в природу как идеальный план своего активного вмешательства? Бэкон говорил: «naturam nisi parendo vincimus». Но разве нельзя точно так же сказать «naturam paremus, si nil volumus quam naturam vicere» *? Индийский миф рассказывает о юном боге Кришне, который, после того как он долго и безуспешно боролся в реке с обвившей его мировой змеей, символом каузальной сети мира, освободился, отвечая призыву Божественного отца помнить о своей небесной природе, от смертельных объятий змеи — так легко, добавляет индийский миф, как женщина вынимает руку из перчатки — благодаря тому, что каждой частью своего тела приспособился к извивам змеи, совершенно им *поддался*! Иудейско-христианское понятие человека, которое в соответствии с представлением о Боге-творце и Боге-трудящемся — греки, Платон и Аристотель не знали его, — фиксирует человека прежде всего как «господина творения», как властное существо, существо, ставящее цели вопреки природе, и *выводит* его из общей взаимосвязи жизни и природного космоса так, как ни одно другое понятие человека этого не делало — сравните для примера китайскую, индийскую, классически-греческую идеи человека — это чрезвычайно *одно*сторонняя и в сущности совершенно неадекватная идея человека. И она не станет адекватней за счет того, что соединится с ошибками «классического» представления о «самодеятельном разуме» и «самовластии идеи»!

Человек должен снова учиться постигать великую незримую *солидарность всех живых существ* между собой во всеединой жизни, всех духов — в вечном Духе, и одновременно — *солидарность мирового процесса с судьбой становления его высшей*

основы и ее солидарность с мировым процессом. И он должен воспринимать эту связанность с миром не просто как учение, а постигать ее жизненно, внешне и внутренне упражняясь и участвуя в ней. Бог в своей сущностной основе столь же мало «господин и король» творения. Однако оба они прежде всего товарищи по судьбе, страдающие и преодолевающие, которые когда-нибудь, наверное, победят.

Указанная выше противоположность между восточной и западной установкой по отношению к миру находит также в *политике* и ее методе особое выражение, значение которого обычно недооценивается. Я имею в виду глубокую противоположность между «политикой охотника», позитивной политикой власти и «политикой жертвы», негативной политикой непротивления: тем искусством заманивания «охотника» в хаотические просторы необъятных земель, в которых охотник так легко ошибается и оступается, не находя центральных силовых центров, опираясь на которые он мог бы приводить в движение всю страну. Ужасный момент в жизни Наполеона, стоящего перед подожженной самими русскими Москвой, столь пластически описанный Леопольдом фон Ранке в его книге «Возвышение Пруссии», был, наверное, лишь первым примером того *типа* ситуаций, которые в будущем могут еще нередко повторяться в конфликтах между позитивной властной политикой европейских государств и азиатскими державами с их методом негативной политики. Это относится сегодня точно также к английской политике с ее возможностями в Китае, как и к политике «non-resistance» * объединенных Махатмой Ганди индусов и магометан, направленной против английского силового господства в Индии.

Посредством усвоения и формирования особой техники терпения и страдания и посредством ее синтеза с уже разработанной на Западе внешней техникой власти возможна и *трансформация общей познавательной культуры*. Под этим я имею в виду подчинение позитивного, специального знания, с одной стороны, и знания, ориентированного на образование, с другой, — метафизическому знанию ради спасения[6]. Ведь сущностное созерцание — специфическая для метафизического познания установка по отношению к бытию — прежде всего необходимо связано с «пассивной», страдательной позицией, временно *приостанавливающей* активность жизненного центра. Также и подлинное природо- *«ведение»* требует — в противоположность *научному «знанию»* о природе с его познавательной целью, направленному на господство над природой, — позиции *любящей самоотдачи*. И «язык» природы, каким его еще так глубоко понимали Франциск Асизский или, например, Фабр в своей книге «Souvenirs Entomologiques» *, мы снова должны учиться понимать, отучиваясь одновременно от расхожего мнения, будто математическое естествознание, сколь бы ни было оно достойно восхищения, есть единственно возможный способ нашего знающего участия в природе. Это глубокое гетеанское знание: «Ядро природы — не в сердце ль человека?», это пребывание внутри самой «natura naturans», это внутреннее динамическое соучастие в великом всеохватывающем процессе становления, в котором рождается всякое природное образование — из духа и порыва вечной субстанции, — все это нечто совершенно иное, нежели математическое естествознание! Такое знание изнутри — образ, каким его рисует Фабр — может сформировать большую культуру, причем такое знание возможно как знание отдельных образований природы, а не только как всеобщее дионисическое участие в космовитальном бытии. Такое знание *облагораживает* и делает счастливым человека, в то время как естествознание учит его умнее и властнее наводить порядок в природе и *господствовать* над ней. Если *не* появится это новое внутреннее оестествление человека, это новое чувство единства, эта новая любовь к природе, в том виде, в каком она так мощно возродилась несколько лет назад в молодежном движении Германии и Италии, тогда и в самом деле может наступить время, когда человек больше не будет видеть никакой ценности в том, чтобы владеть тем, над чем он так односторонне стремился господствовать и только господствовать, — да и сама жизнь не будет для него столь ценной, чтобы гнаться за особой витальной ценностью: «властью над природой»!

То же самое относится и к *метафизике*. Только если она по-настоящему проникает в человека через постоянные упражнения в идеации и возведении к сущности отдельных случайных элементов опыта, она имеет подлинное значение. Только тогда она — самоосвобождение, самоспасение от страха, от давления голого «наличного бытия», от случайностей судьбы, тогда она — то, чем она была для Платона, Аристотеля, Спинозы, Канта: *свободное дыхание человека*, которому угрожает опасность задохнуться в специфике своего «окружающего мира». Запад уже почти совсем утратил идею метафизики, тем более ее технику и метод познания; он совершенно задушен, с одной стороны, грубыми догмами церковных вероисповеданий, с другой стороны, — позитивной специ-

альной наукой, ориентированной на достижения. Изолировать и отгородить человека от непосредственного бытийного и жизненного контакта с основой всех вещей — это означает такое же страшное ограничение человека, прямо-таки прекращение подачи воздуха для его внутренней жизни, каким, с другой стороны, является отгораживание человека от природы. Человеку, по Гете, нужно иметь *три* рода благоговения: благоговение перед тем, что выше него; перед тем, что ниже него; перед тем, что рядом с ним. Уравнивание в этом отношении должно произойти и будет происходить. Верно направлять его — это одна из важнейших *задач культурной политики*. В особенности *задачу образования* в наших германских школах, прежде всего высших школах, нельзя, как это было раньше, рассматривать как нечто вторичное или побочное по сравнению со *специальным* научным образованием. Также и происходящее во все возрастающей мере уравновешивание между *физическим и умственным трудом* (Ратенау) *, душевное воспитание почти роковым образом отгороженного от национальных духовных ценностей пролетариата в ходе широко задуманного движения в области народного образования возможны лишь тогда, когда и высшими слоями общества задача образования будет рассматриваться как строго самостоятельная[7]. Голая специальная наука и специальная техника разделяют людей; подлинное образовательное знание, однако, способно заставить их дышать вместе в *одном* духовном национальном жизненном пространстве. Меньшинство необразованных специалистов, привитое к бесформенной рабочей массе, — это было бы цивилизованным варварством!

От этих центральных форм будущего выравнивания, затрагивающего человеческие качества новых элит, перейдем к выравниванию, которое касается *классов* и *наций*.

Уравновешение *национально-политических* и *хозяйственных* напряженностей внутри Европы — это также *судьба*, данная нам как результат последствий мировой войны и изменившегося властного статуса целой части мира. Далекое от того, чтобы ставить под вопрос великие исторические национальные культурные индивидуальности как таковые, растущее уравновешение между их политическими властными напряженностями в области их экономических интересов по-настоящему разовьет и высвободит их духовную и культурную автономию. Великая историческая идея 19 века, идея абсолютно суверенного, централизованного национального государства с экспансивной национальной экономикой и коло-

низацией должна будет в наступающую эпоху в значительной мере отступить. Хотя бы уже поэтому у нас, немцев, мало оснований приобретать новые колонии. Будет реализован в определенной мере и в самых разнообразных формах федерализм; здесь Англия в своих доминионах уже благородно ушла вперед. Еще слишком мало обращают внимание на то, что те классы и группы, которые в историческом становлении современных национально-государственных устремлений по сути дела вознесли эту первоначально в высшей степени революционую групповую форму, «нацию», *постепенно преодолевая сопротивление против* нее — власть церкви, дворянства, крестьянства, феодалов, родовых князей и их чиновничьих штабов; что *буржуазия* и прежде всего самостоятельный буржуазный слой предпринимателей все более и более теряет свои власть и значение в обществе. Не только *пролетариат*, поскольку он настроен интернационально, дифференцировался, также целые *новые классы* выделились из собственно буржуазии — отчасти идя вверх, отчасти вниз: вниз — растущий вместе с бюрократизацией больших предприятий слой служащих, вверх — менеджеры финансового капитала и энергопроизводящих отраслей промышленности. Самостоятельное среднее сословие, которое раньше всех во Франции показало себя в качестве носителя национальной властной политики (Пуанкаре *), в результате войны более или менее сильно пострадало во всех государствах. Но все эти *новые* группы склоняются в большей или меньшей степени к образованию *интер*национальных *сквозных* прослоек, которые должны все больше способствовать утверждению национальной терпимости, аналогичной конфессиональной терпимости, которая была следствием тридцатилетней войны. При посещении в Гейдельберге и Франции последнего съезда Союза культурного сотрудничества, основанного принцем Антоном Роаном, я был, несмотря на мое многолетнее и близкое знакомство с этими устремлениями, немало изумлен тем, в сколь многих чертах тенденции, нашедшие здесь свое выражение, были схожи с духом политики «Священного альянса» — они были если и в несколько меньшей степени «священны», но зато тем более внутренне подвижны из-за растущего страха крупной буржуазии Европы перед угрозой увидеть поколебленным господство своего класса в результате любой возможной национальной войны. В будущем нам придется считаться с возникновением крупнобуржуазного капиталистического пацифизма. Поддерживаемый сегодня как верхами, так и низами европеизм — это именно *судьба*, а не

выбор. И опять-таки важно направить его политически и экономически по правильному пути и облечь в правильные формы.
Столь односторонне овладевшая нашей эпохой противоположность *капиталистического* и *социалистического* экономических порядков также найдет свое уравновешение. И здесь снова встает вопрос, вырастет ли политическое искусство будущих элит настолько, чтобы решить эту задачу *мирно*, или этот процесс будет *происходить не только в условиях кровавых классовых боев, но и* классовых войн. Тяжелые проблемы, на которые указывают оба модных слова, значительно изменились по сравнению с довоенной эпохой, причем в двух *отношениях*. Противоположность национального, ориентированного на общее благо всех членов общества социального государства, и принимающих северо-американские формы, рвущихся к интернациональному объединению могущественных экономических союзов, начинает приобретать почти такой же порядок значимости, как и старая, в свое время в сущности лишь *внутренне*-политическая проблема социализма и капитализма. Но еще более значимо то, что могущественные державы и целые государства (Англия, Россия) сегодня так легко подводятся под противоположность «буржуазия — пролетариат», которая раньше была только противоположностью классов внутри *одного* государства, что еще предстоящая нам классовая борьба принимает теперь угрожающий и зловещий характер классовой войны. Так внутренне-политическая проблема все более становится и внешнеполитической. Нет более мрачного облака на европейском политическом небосводе, и прежде всего — на германском, чем напряженность в отношениях между Лондоном и Москвой. Нет большей опасности для нашей нации, чем та, что одна или другая континентальная европейская сила пожелает выиграть за счет властнополитических конфликтов между Англией и Россией, или что она побудит сдерживаемую ныне волю Англии поднять меч на Россию все-таки склониться к этой политике. Уже один обращенный к нашему народу *вопрос* о том, как он хотел бы вести себя в этом случае, вбил бы страшный *клин* в наш немецкий народ и вызвал бы нечто вроде духовной гражданской войны. И даже слова наших государственных мужей о «строгом нейтралитете», сами по себе достаточно оправданные, в такого рода случае едва ли означают спасение. Ибо как раз для сохранения нейтралитета нужна сила, и в первую очередь — военная сила. Слабому германскому государству в данном географическом положении будет очень трудно сохранить объявленный нейтралитет. Если же,

напротив, континентальные государства (включая Женеву) будут твердо держаться вместе во всех отношениях, то и это интернациональное уравновешение между капиталистическим и коммунистическим порядками *может* произойти довольно мирно. Теперь, когда существует Советская республика и провозглашена новая экономическая политика, Россия должна будет вбирать в себя все больше и больше капитализма; и как государство она, при преобладании в ней крестьянства, будет все больше возвращать себе свой *национальный* профиль. Но, с другой стороны, так называемые «капиталистические» государства во все возрастающей мере вбирают в себя, несмотря на принципиальное сохранение института частной собственности, так много так называемого «социализма» во всех возможных формах полностью и наполовину объединенного хозяйства, что обе *реалии* все больше переступают противоположности названий и понятий [8].
Кем бы и где бы ни был тот из новой элиты, кто работает над процессом уравнивания между классами, он должен охватить *способы мышления*, *формы этоса* и определенности *религиозной* жизни высших и низших классов и *внутренне* уравновесить их в своем духе и сердце. Что касается способов мышления, то этот вопрос я детально разработал в другом месте [9]. Воззрения на историю как на преимущественно коллективный процесс *или* главным образом продукт великих личностей; как на диалектический процесс становления *или* сумму ставшего в «границах» стабильного телеологического «божественного порядка»; хвала «старому доброму времени», связанная со страхом перед будущим, *или* эсхатологическая, связанная с надеждой и ожиданием установка на какой-нибудь утопический идеал с резкой критикой прошлого; в большей степени материальные *или* в большей степени идеологические воззрения на историю — основания *и тех и других* не лежат в самих вещах. Это — логические категории, *идеологии*, односторонне обусловленные классовыми мифами — свидетельствами власти интересов над разумом. Всякий, кто хочет ясно видеть в политике, должен освободиться *и от тех и от других*.
Таким образом, только тот, кто знает источники *заблуждения*, заложенные уже в собственной классовой принадлежности, а также в причасности к национальному историческому *мифу*, и умеет прогонять эти привидения от своего духовного ока, способен смотреть на действительность с трезвой *ясностью*, а тем самым видеть и возможные пути перехода через заключенные в них противоположности. Вот почему так важна коренная реформа в преподава-

нии истории. Пока же низшие классы и государства, возвысившиеся до управляющих их делами, остаются приверженцами унижающего дух натурализма (который, будучи сведен к грубой формуле, означает: человек есть то, что он есть) или более утонченных идеологий этого типа, продолжают высмеивать любой вид метафизической привязанности человека, в то время как на другой стороне над высшими классами господствует идеологическое «классическое» воззрение на человека и историю и тесно связанный с ним односторонний теизм.

Не стоит и мечтать о том, чтобы огромная масса пролетариата снова вернулась когда-нибудь в лоно какой-либо из церквей, — которые в настоящее время из-за беспомощности и отчаяния буржуазии временно возвысились за счет падения авторитета государства — да и вообще вернулась хоть к *какой-нибудь* форме конфессионализма. Христианские идеи о чисто духовном Боге-творце, о грехопадении и о наследственно и неисправимо испорченной конституции человека — которыми христианство объясняет все природное и социальное зло, например, войну, применение силы государствами, проституцию и т д., как в известной мере неизбежное и неискоренимое — все они, точно так же как и классическая идея человека во всех ее разновидностях, по своему происхождению суть исключительно *идеологии высших слоев*. Персоналистический теизм, кроме того, как доказывают этнические корни этой идеи, лежащие исключительно в крупных восточных монархиях, — это идеология монархической формы государства и очень односторонней патриархальной культуры и менталитета. Но и *пан*теистические формы понимания Бога как «чистого Духа» (Гегель) есть в основе своей идеологии высших классов. Низшие классы, как уже говорилось, будут до тех пор утверждать *чисто* натуралистическое воззрение на человека, связанное с односторонне социальным и экономическим объяснением религии и ее авторитетов, пока высшие классы, со своей стороны, будут односторонне верить в *само*властие чистого духа, в активную позитивность чистой воли, вместо того, чтобы верить только в *«руководящую и направляющую»* роль духовной воли в человеке и в его истории и сделать эту веру основой своих политическо-социальных устремлений, в особенности в области воспитания.

Наивысшее *метафизическое и религиозное*, а потому также политически-социальное *единение и примирение слоев* возможно будет только на почве такой метафизики, такого воззрения на Я, Мир и Бога, которые охватывают в себе свет и тьму, дух и демо-

нию определяющего судьбы людей порыва к бытию и жизни — а человека и как *духовное* существо, и как существо *инстинктивное* видят укорененным в божественной первооснове. На почве метафизики, воспринимающей всеобщую и всеохватывающую *невозможность* для жизни, соответственно — для природы, *обойтись* без духа, а для духа — без жизни и природы, и выражающей эту невозможность в идее мировой основы, которая как субстанция выше обеих противоположностей, но в которой лишь в ходе мировой истории, причем не независимо от человеческого деяния, происходит *единение духа и жизни, идеи и власти.*

Социология религий и метафизических воззрений, в которую внесли весьма существенный вклад Макс Вебер, Эрнст Трельч, Карл Шмитт, некоторые этнологи, имеет своим предметом взаимосвязь идей о Боге и спасении с *общественными структурами* и политическими формами господства[10]. Дело обстоит не так, будто можно — как думал Карл Маркс — вывести религиозные идеи прямо из социально-исторических структур, не говоря уже о том, чтобы выводить их только из экономических отношений производства. Но их все же соединяет внутренняя связь, общий взгляд на бытие и общая глубинная установка по отношению к бытию, какими бы трудно различимыми и трудно постижимыми они ни были. Но если этой соединительной нити нет, то вся жизнь человека перестает быть живой, религиозной изнутри, а религия становится мертвой традицией. Она тогда больше не объединяет людей, что соответствует истинной сущности всех живых воззрений на трансцендентное и святое, а разобщает и разделяет их. И только тогда она становится тем, в чем Маркс ошибочно видел ее глубинную сущность: выражением всякого рода недуховных интересов, идеологией, направленной на фиксацию отживших общественных состояний в угоду одному классу. Идеи нашей эпохи о человеке и о божестве — которые могут измениться только *вместе* — на самом деле таковы, что *больше не соответствуют всемирно-исторической ступени* бытия и социальной структуре человечества сегодняшнего времени. Они ставят человека в такие отношения с мировой основой, которые соответствуют эпохам несовершеннолетнего человечества, еще мало стремящегося к уравниванию, заключенного в плотно замкнутые культурные круги. Вот почему нам надлежит существенным образом пересмотреть метафизическую проблему положения человека в космосе и по мере наших сил дать ей оказать воздействие на историческую действительность.

Тем самым намечено метафизическое идейное содержание, в границах которого будет двигаться новая элита, в том числе политическая элита, в своем *отношении к религии и метафизике.* И кое-что я бы добавил по вопросу о принципиальной позиции элиты по отношению к церковному *конфессионализму.*

Существует, на мой взгляд, *четыре* возможных позиции политической *элиты* по отношению к религии и метафизике. Первая — это конфессиональная вера в церковные догмы со *всеми* вытекающими отсюда последствиями, полная включенность в церковь, будь то в форме простой веры или в форме руководимого волей подчинения церковной морали и правовому порядку. Вторая — это установка, характеризующаяся выражением «ecrasez l'infâme», например, политика Советской республики и строго последовательного марксизма вообще. Третья позиция — это позиция Макиавелли, сегодня весьма характерная для Action Francaise * и фашизма. Государственный муж здесь в религиозном отношении — сам по себе абсолютный скептик, он — человек власти, который внешне поддерживает религию и церковь как скрепляющее массы средство или как «миф нации», внутренне же глубоко равнодушен к ним, если вообще их не презирает. Четвертая позиция — это та, которую во времена Платона и Аристотеля, Спинозы, Гете, Гегеля, Шопенгауэра, фон Гартмана занимали по отношению к позитивной религии и метафизике *все* великие философы античности и Нового времени. Наиболее четкую формулировку этой установки дал Спиноза: «Религия — это метафизика масс, метафизика — религия мыслителей». Чему масса молится и что она почитает в образной и символической оболочке, то мыслитель, взяв все подлинное, благоговейно возносит в сферу мысли. Глубокая *смысловая идентичность* связывает их при всем различии их путей к абсолютному — до тех пор и насколько они пребывают на стадии *полнокровного жизненного движения.*

Что касается этих четырех позиций, то вторая из них прямо абсурдна, так как хотя бы *один* религиозный миф неотделим от существования любого народа и «масса никогда не станет философом» (Платон). Третья установка — это отвратительное лицемерие и ошибочное изолирование политической сферы от общего содержания человеческой жизни, но одновременно и гибель самой религии и церкви. В отношении первой установки я должен сказать, что мне представляется весьма маловероятным, будто сегодня элита могла бы жить в соответствии с основоположениями какой-либо позитивной церкви и в то же время быть на высоте тре-

бований новой мировой эпохи — не перегибая и не перевертывая в какой-то момент эти основоположения так, что из этого получилась бы лишь голая *видимость* соответствия, Так, например, в кругах католической церкви серьезно обсуждается вопрос, не находятся ли слова о суверенитете немецкого народа в Веймарской конституции в противоречии со строгим осуждением этого принципа верховным церковным авторитетом.

По *моему убеждению,* элите как группе, которая должна направить грядущее уравнивание по правильному пути, нельзя относить себя как таковую *ни к одной* из позитивных церквей. Такая элита должна смотреть на великие религиозные традиции и церковные институты с духом благоговения, остерегаться конфессиональных распрей в любой форме и бороться с ними, но в то же время требовать свободного критического анализа ценности и истинности позитивных религий на самом высоком духовном и моральном уровне. Свое собственное метафизическое отношение ко всем последним вещам она не будет столь же однозначно выстраивать по традиционной линии Лютер-Кант-немецкий идеализм, как это делали недавно ушедшие элиты германской истории, но и в столь же малой мере по какой-либо другой односторонней линии традиции, а откроет перед собой *все то многообразие лиц,* которое ей предоставляет история религии и метафизики. Но в наиболее существенных моментах она, опираясь на собственные *спонтанные* силы духа, на собственный опыт освоения мира и истории, создаст образ мира и Бога, который свяжет воедино ее жизнь и дело — имея перед глазами образец и учения всех великих мыслителей истории. И уже имея под собой эту прочную точку опоры, она прежде всего попытается *решить,* что из позитивной догматики церкви, ее права и ее морали соответствует, а что не соответствует *смыслу* воззрений, приобретенных ею самой в процессе критического анализа всего многообразия действительности; при этом она всегда должна сознавать, что в сфере смысла и духовных ценностей образные символы и исторические сказания, свойственные всем позитивным религиям, могут в самых широких рамках сомкнуться с рациональными воззрениями и понятиями, с определенными нравственными жизненными установками. Один и тот же «смысл» может явиться и в образе религиозной веры и в форме понятия — как это точно подметил уже Гегель.

О последнем и наивысшем предмете уравнивания грядущей эпохи — о содержательном уравнивании самих метафизических идей о Боге, Мире и Человеке — я здесь умолчу. И все-таки я осмели-

ваюсь утверждать, что и в этой высшей предметной сфере следует ожидать все возрастающей, почти необычайной *конвергенции* основополагающих воззрений духовных элит и мыслителей всех народов. И здесь могучий процесс уравнивания идет полным ходом — процесс, о котором до недавнего времени мало кто знал.

1 Ср. рассуждения о динамике знания в *Probleme einer Soziologie des Wissens* в книге *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926

2 Ср. *Das Nationale im Denken Frankreichs* в *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* под заголовком «Nation und Weltanschauung»

3 Ср. *Probleme einer Soziologie des Wissens* a.a.0. S. 64 и S 111

4 Ср. *Положение человека в космосе*. Далее *Человек и история* в настоящем сборнике.

5 Ср. в связи с этим и с последующим сочинение *Vom Sinn des Leides* в *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*.

6 Ср. *Формы знания и образование* в настоящем сборнике.

7 Ср. принципиальные соображения на этот счет в *Universitäat und Volkshochschule* в книге *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926.

8 Здесь я целиком согласен с результатами исследований В. Зомбарта *О будущем капитализма* в книге *Der moderne Kapitalismus*, Bd. II, S. 1016.

9 Ср.*Probleme einer Soziologie des Wissens*, a.a.0..

10 Некоторый вклад в разработку этой темы я внес в своей работе *Probleme einer Soziologie des Wissens* a.a.0.

ПОЛОЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА В КОСМОСЕ

DIE STELLUNG DES MENSCHEN IM KOSMOS

1927

VORREDE

Die Arbeit stellt eine kurze, sehr gedrängte Zusammenfassung meiner Anschauungen über einige Hauptpunkte der «Philosophischen Anthropologie» dar, die ich seit Jahren unter der Feder habe und die zu Anfang des Jahres 1929 erscheinen wird. Die Fragen: «Was ist der Mensch, und was ist seine Stellung im Sein?» haben mich seit dem ersten Erwachen meines philosophischen Bewußtseins wesentlicher und zentraler beschäftigt als jede andere philosophische Frage. Die langjärigen Bemühungen, in denen ich von allen möglichen Seiten her das Problem umringte, haben sich seit dem Jahre 1922 in der Ausarbeitung eines größeren dieser Frage gewidmeten Werkes zusammengefaßt, und ich hatte das zunehmende Glück, zu sehen, daß der Großteil aller Probleme der Philosophie, die ich schon behandelt, in dieser Frage mehr und mehr koinzidierten.

Von vielen Seiten wurde mir der Wunsch ausgesprochen, daß mein im April 1927 in Darmstadt gelegentlich der Tagung der Schule der Weisheit gehaltener Vortrag: «Die Sonderstellung des Menschen» (siehe auch Der Leuchter VIII 1927) als Sonderdruck erscheine. Diesem Wunsche wird hiermit entsprochen. Will der Leser die Stufen der Entwicklung meiner Ansichten über den großen Gegenstand kennenlernen, so empfehle ich ihm nacheinander zu lesen: 1. Die Abhandlung «Zur Idee des Menschen», zuerst erschienen in der Zeitschrift «Summa» 1918, später aufgenommen in meine gesammelten Aufsätze und Abhandlungen: «Vom Umsturz der Werte», Band I, 3. Auflage 1927, Leipzig, Verlag «Neuer Geist». Ferner meine Abhandlung: «Das Ressentiment im Aufbau der Moralen» (daselbst). — 2. Die entsprechenden Abschnitte in meinem Werke: «Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik», (1913) 3. Aufl., Niemeyer, Halle, Seite 1927 [1]. Ferner die entsprechenden Abschnitte über die Spezifität des menschlichen Gefühlslebens in meinem Buche: «Wesen und Formen der Sympathie», 3. Auflage, Cohen, Bonn. — 3. Über das Verhältnis des Menschen zur Geschichts- und Gesellschaftslehre

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта работа представляет собой краткое, весьма сжатое обобщение моих воззрений относительно некоторых основных пунктов «Философской антропологии», над которой я тружусь уже многие годы и которая выйдет в свет в начале 1929 г. Вопросы: «Что есть человек и каково его положение в бытии?» — занимали меня с момента пробуждения моего философского сознания и казались более существенными и центральными, чем любой другой философский вопрос. Итогом многолетних усилий, в ходе которых я подступался к проблеме со всех возможных сторон, стала, начиная с 1922 г., подготовка более крупного труда, посвященного этому вопросу. Видеть, как все до сих пор уже рассмотренные мною проблемы философии в значительной своей части все больше и больше совпадают между собой — вот что радовало меня все сильнее.

Со многих сторон мне высказывали пожелание, чтобы мой доклад «Особое положение человека» (см. также [ежегодник] «Der Leuchter», 1927, № VIII), сделанный в апреле 1927 г. в Дармштадте на заседании Школы мудрости, вышел отдельным изданием. Я иду, таким образом, навстречу этому желанию. Если же читатель желает ознакомиться с [отдельными] стадиями развития моих воззрений, то ему можно рекомендовать прочитать по порядку: 1. Статью «К идее человека», которая поначалу вышла в журнале «Summa», 1918, а затем была включена в состав моего собрания работ «Vom Umsturz der Werte», Bd. 1, 3. Aufl., Leipzig: Verlag «Neuer Geist», 1927; затем, мое же сочинение «Das Ressentiment im Aufbau der Moralen» (там же). — 2. Соответствующие разделы в моем труде «Formalismus in der *Ethik* und die materiale Wertethik» (1913). 3. Aufl., Halle (Saale): Niemeyer, 1927 [1]. Далее, соответствующие разделы о человеческой жизни чувств в моей книге «Wesen und Formen der Sympathie», 3. Aufl. Bonn: Cohen, [1923]. — 3. Что касается соотношения человека и учения об истории и обществе, то здесь следовало бы привлечь

wäre heranzuziehen mein Aufsatz «Mensch und Geschichte» in «Neue Rundschau», November 1926, Herbst 1928 voraussichtlich im Verlag der Neuen Schweizer Rundschau, Zürich, als Einzelbroschüre erscheinend; und mein Werk: «Die Wissensformen und die Gesellschaft», Verlag «Neuer Geist» 1926. Über das Verhältnis von Mensch, Wissen und Bildung vergleiche: «Die Formen des Wissens und die Bildung», Cohen, Bonn, 1925. — 4. Über Entwicklungsmöglichkeiten des Menschen äußerte ich mich in meinem Vortrag: «Der Mensch im kommenden Zeitalter des Ausgleiches», abgedruckt in dem demnächst erscheinenden Sammelband: «Ausgleich als Aufgabe und Schicksal», herausgegeben von der Hochschule für Politik in der Reihe «Politische Wissenschaft», Berlin, Verlag W. Rothschild, 1928.

In meinen an der Universität Köln zwischen 1922–1928 gehaltenen Vorlesungen über die «Grundlagen der Biologie», über «Philosophische Anthropologie», «Erkenntnistheorie» und «Metaphysik» habe ich — weit hinaus über das hier gegebene Fundament — meine Forschungsergebnisse mehrfach eingehend vorgelegt.

Ich darf mit einiger Befriedigung feststellen, daß die Probleme einer philosophischen Anthropologie heute geradezu in den Mittelpunkt aller philosophischen Problematik in Deutschland getreten sind und daß auch weit hinaus über die philosophischen Fachkreise Biologen, Mediziner, Psychologen und Soziologen an einem neuen Bilde vom Wesensaufbau des Menschen arbeiten.

Aber dessenungeachtet hat die Selbstproblematik des Menschen in der Gegenwart ein Maximum in aller uns bekannten Geschichte erreicht. In dem Augenblick, da der Mensch sich eingestanden hat, daß er weniger als je ein strenges Wissen habe von dem, was er sei, und ihn keine Möglichkeit der Antwort auf diese Frage mehr schreckt, scheint auch der neue Mut der Wahrhaftigkeit in ihn eingekehrt zu sein, diese Wesensfrage ohne die bisher übliche ganz–, halb– oder viertelsbewußte Bindung an eine theologische, philosophische und naturwissenschaftliche Tradition in neuer Weise aufzuwerfen und — gleichzeitig auf der Grundlage der gewaltigen Schätze des Einzelwissens, welche die verschiedenen Wissenschaften vom Menschen erarbeitet haben — eine neue Form seines Selbstbewußtseins und seiner Selbstanschauung zu entwickeln.

Frankfurt am Main, Ende April 1928.

MAX SCHELER

мое сочинение «Mensch und Geschichte», [напечатанное в журнале] «Neue Rundschau», 1926, November, которое осенью 1928 г. должно выйти отдельной брошюрой в Цюрихе, в издательстве «Neue Schweizer Rundschau». Сюда же относится и мой труд «Die Wissensformen und die Gesellschaft». [Leipzig:] Verlag «Neuer Geist», 1926. Ср. о соотношении человека, знания и образования: «Die Formen des Wissens und die Bildung». Bonn: Cohen, 1925. — 4. Свое мнение о возможностях развития человека я высказал в докладе «Der Mensch im kommenden Zeitalter des Ausgleiches», который напечатан в выходящем в ближайшее время сборнике «Ausgleich als Aufgabe und Schicksal». Berlin: Verlag W.Rothschild, 1928. Сборник издается Высшей школой политики в серии «Politische Wissenschaft».

В *лекциях* 1922-1928 г. в Кельнском университете об «Основах биологии», о «Философской антропологии», «Теории познания» и «Метафизике» я подробно — далеко выходя за рамки представленных здесь основоположений — неоднократно подробно излагал результаты моих исследований.

С определенным удовлетворением я могу констатировать, что проблемы философской антропологии ныне переместились прямо-таки в центр философской проблематики в Германии и что также и далеко за пределами круга профессиональных философов над новой картиной сущностного строения человека работают биологи, медики, психологи и социологи.

Однако, несмотря на это, самопроблематичность человека оказалась ныне максимальной за весь период известной нам истории. В то мгновение, когда человек признался себе, что он менее, чем когда-либо, располагает строгим знанием о себе самом и что его уже не пугает никакой возможный ответ на этот вопрос, в него, как видно, вселилось и новое *мужество знать и говорить истину*: ставить этот вопрос о сущности по-новому, без обычной до сих пор привязки — вполне, наполовину или на четверть осознанной — к какой-либо теологической, философской или естественно-научной традиции, и одновременно на основе богатейших запасов специального знания, добытого различными науками о человеке, развивать новую форму его самосознания и самосозерцания.

Франкфурт-на-Майне, конец апреля 1928

МАКС ШЕЛЕР

Fragt man einen gebildeten Europäer, was er sich bei dem Worte Mensch denke, so beginnen fast immer drei unter sich ganz unvereinbare Ideenkreise in seinem Kopfe miteinander in Spannung zu treten. Es ist einmal der Gedankenkreis der jüdisch-christlichen Tradition von Adam und Eva, von Schöpfung, Paradies und Fall. Es ist zweitens der griechisch-antike Gedankenkreis; in dem sich zum erstenmal in der Welt das Selbstbewußtsein des Menschen zu einem Begriff seiner Sonderstellung erhob, und zwar in der These, der Mensch sei Mensch durch Besitz der «Vernunft», logos, phronesis, ratio, mens usw. — logos bedeutet hier ebensowohl Rede wie Fähigkeit, das «Was» aller Dinge zu erfassen. Eng verbindet sich mit dieser Anschauung die Lehre, es liege eine übermenschliche «Vernunft» auch dem ganzen All zugrunde, an der der Mensch, und von allen Wesen er allein, teilhabe. Der dritte Gedankenkreis ist der ja auch längst traditional gewordene Gedankenkreis der modernen Naturwissenschaft und der genetischen Psychologie, es sei der Mensch ein sehr spätes Endergebnis der Entwicklung des Erdplaneten, ein Wesen, das sich von seinen Vorformen in der Tierwelt nur in dem Komplikationsgrade der Mischungen von Energien und Fähigkeiten unterscheide, die an sich auch in der untermenschlichen Natur bereits vorkommen. Diesen drei Ideenkreisen fehlt jede Einheit untereinander. So besitzen wir denn eine naturwissenschaftliche, eine philosophische und eine theologische Anthropologie, die sich nicht umeinander kümmern. *Eine einheitliche Idee vom Menschen aber besitzen wir nicht.* Die immer wachsende Vielheit der Spezialwissenschaften, die sich mit dem Menschen beschäftigen, *verdecken*, so wertvoll sie sein mögen, überdies weit mehr das *Wesen* des Menschen, als daß sie es *erleuchten*. Bedenkt man ferner, daß die genannten drei Ideenkreise der Tradition heute weithin erschüttert sind, völlig erschüttert ganz besonders auch die darwinistische Lösung des Problems vom Ursprung des Menschen, so kann man sagen, daß zu keiner Zeit der

Если спросить образованного европейца, о чем он думает при слове «человек», то почти всегда в его сознании начнут сталкиваться три совершенно несовместимых между собой круга идей. Во-первых, это круг представлений иудейско-христианской традиции об Адаме и Еве, о творении, рае и грехопадении. Во-вторых, это греко-античный круг представлений, в котором самосознание человека впервые в мире возвысилось до понятия о его особом положении, о чем говорит тезис, что человек является человеком благодаря тому, что у него есть «разум», логос, фронесис *, mens, ratio ** и т. д. (логос означает здесь и речь, и способность к постижению «чтойности» всех вещей). С этим воззрением тесно связано учение о том, что и в основе всего универсума находится надчеловеческий «разум», которому причастен человек, причем только он один из всех существ. Третий круг представлений — это тоже давно ставший традиционным круг представлений современного естествознания и генетической психологии, согласно которому человек есть достаточно поздний итог развития Земли, существо, которое отличается от форм, предшествующих ему в животном мире, только степенью сложности соединения энергий и способностей, которые сами по себе уже встречаются и в низшей по сравнению с человеческой природе. Между этими тремя кругами идей нет *никакого* единства. Таким образом, у нас есть естественно-научная, философская и теологическая антропологии, которым нет друг до друга никакого дела, *единой же идеи человека у нас нет*. Кроме того, возрастающие в числе специальные науки, занимающиеся человеком, как бы ценны они ни были, больше *скрывают сущность* человека, чем *проясняют* ее. И если принять во внимание, что названные три традиционных круга идей ныне повсюду подорваны, в особенности совершенно подорвано дарвинистское решение проблемы происхождения человека, то можно сказать, что еще никогда в истории *человек не становил-*

Geschichte *der Mensch sich so problematisch geworden* ist wie in der Gegenwart. Darum habe ich es unternommen, auf breitester Grundlage einen neuen Versuch einer philosophischen Anthropologie zu geben [2]. Im folgenden möchte ich nur einige Punkte, die das *Wesen des Menschen im Verhältnis zu Tier und Pflanze*, ferner die *metaphysische Sonderstellung des Menschen* betreffen, erörtern und einen kleinen Teil der Resultate andeuten, zu denen ich gekommen bin. —

Schon das Wort und der *Begriff Mensch* enthält eine tückische Zweideutigkeit, ohne deren Durchschauung man die Frage der Sonderstellung des Menschen gar nicht angreifen kann. Das Wort soll einmal die Sondermerkmale angeben, die der Mensch morphologisch, als eine Untergruppe der Wirbel- und Säugetierart, besitzt. Es ist selbstverständlich, daß, wie immer das Ergebnis dieser Begriffsbildung aussieht, das als Mensch bezeichnete Lebewesen nicht nur dem Begriff des Tieres *untergeordnet* bleibt, sondern auch eine verhältnismäßig sehr kleine Ecke des Tierreiches ausmacht. Das bleibt auch dann noch der Fall, wenn man den Menschen mit Linné sozusagen die «Spitze der Wirbel-Säugetierreihe» nennt — was übrigens sachlich und begrifflich sehr bestreitbar ist —, da ja auch diese Spitze wie jede Spitze einer Sache noch zu der Sache gehört, deren Spitze sie ist. Aber völlig unabhängig von einem solchen Begriff, der aufrechten Gang, Umgestaltung der Wirbelsäule, Äquilibrierung des Schädels, die mächtige Gehirnentwicklung des Menschen und die Organumgestaltungen, die der aufrechte Gang zur Folge hatte (wie Greifhand mit opponierbarem Daumen, Rückgang des Kiefers und der Zähne usw.), zur Einheit des Menschen zusammenfaßt, bezeichnet *dasselbe* Wort «Mensch» in der Sprache des Alltags, und zwar bei allen Kulturvölkern, etwas so total anderes, daß man kaum ein zweites Wort der menschlichen Sprache finden wird, bei dem eine analoge Doppeldeutigkeit vorliegt. Das Wort Mensch soll nämlich auch bezeichnen einen Inbegriff von Dingen, den man dem Begriff des «Tieres überhaupt» aufs schärfste *entgegen*setzt, also auch allen Säuge- und Wirbeltieren; und diesen im selben Sinne wie etwa dem Infusorium Stentor, obgleich doch wohl kaum bestreitbar ist, daß das Mensch genannte Lebewesen einem Schimpansen morphologisch, physiologisch und psychologisch unvergleichlich viel ähnlicher ist als Mensch und Schimpanse einem Infusorium.

Es ist klar, daß dieser zweite Begriff Mensch einen völlig anderen Sinn, einen ganz anderen Ursprung haben muß als der erste, der ja

ся настолько проблематичным для себя, как в настоящее время. Поэтому я взялся за то, чтобы на самой широкой основе дать новый опыт философских антропологий [2]. Ниже я бы хотел рассмотреть лишь некоторые моменты, касающиеся *сущности человека в сравнении с животным и растением и особого метафизического положения человека*, и сообщить небольшую часть результатов, к которым я пришел.

Уже *слово и понятие «человек»* содержит коварную двусмысленность, без понимания которой нельзя даже подойти к вопросу об особом положении человека. Слово это должно, во-первых, указывать на особые морфологические признаки, которыми человек обладает как подгруппа рода позвоночных и млекопитающих. Само собой разумеется, что, как бы ни выглядел результат такого образования понятия, живое существо, названное человеком, не только остается *подчиненным* понятию животного, но и составляет сравнительно малую область животного царства. Такое положение вещей сохраняется и тогда, когда, вместе с Линнеем, человека называют «вершиной ряда позвоночных млекопитающих» — что, впрочем, весьма спорно и с точки зрения реальности, и с точки зрения понятия — ибо ведь и эта вершина, как всякая вершина какой-то вещи, относится еще к самой вещи, вершиной которой она является. Но совершенно независимо от такого понятия, фиксирующего в качестве конститутивных для единства человека сумму признаков, каковы прямохождение, преобразование позвоночника, уравновешение черепа, мощное развитие человеческого мозга и преобразование органов как следствие прямохождения (например, кисть с противопоставленным большим пальцем, уменьшение челюсти и зубов и т. д.), *то же самое* слово «человек» обозначает в обыденном языке *всех* культурных народов нечто совершенное иное, так что едва ли найдется другое слово человеческого языка, обладающее аналогичной двусмысленностью. А именно, слово «человек» должно означать совокупность вещей, предельно противоположную понятию «животного вообще», в том числе всем млекопитающим и позвоночным, и противоположную им *в том же самом* смысле, в каком противоположны, например, и инфузории stentor; хотя едва ли можно оспорить, что живое существо, называемое человеком, морфологически, физиологически и психологически несравненно больше похоже на шимпанзе, чем человек и шимпанзе похожи на инфузорию.

Ясно, что это второе понятие человека должно иметь совершенно иной смысл, совершенно иное происхождение, чем первое поня-

nur eine sehr kleine Ecke des Wirbeltierstammes bezeichnet [3]. Ich will diesen zweiten Begriff den *Wesensbegriff* des Menschen nennen, im Gegensatz zu jenem ersten *natursystematischen* Begriff. Ob dieser zweite Begriff, der dem Menschen als solchem eine Sonderstellung gibt, die mit jeder anderen Sonderstellung einer lebendigen Spezies unvergleichbar ist, überhaupt ein *Recht* habe — das ist das *Thema* unseres Vortrags.

I.

Die Sonderstellung des Menschen kann uns erst deutlich werden, wenn wir den gesamten Aufbau der biopsychischen Welt in Augenschein nehmen. Ich gehe dabei aus von einer *Stufenfolge* der psychischen Kräfte und Fähigkeiten, wie sie die Wissenschaft langsam herausgestellt hat. Was die Grenze des Psychischen betrifft, so fällt sie mit der Grenze des Lebendigen überhaupt zusammen [4]. Neben den objektiven wesensphänomenalen Eigenschaften der Dinge, die wir *lebendig* nennen (auf die ich hier nicht genauer eingehen kann, z. B. *Selbst*bewegung, *Selbst*formung, *Selbst*differenzierung, *Selbst*begrenzung in räumlicher und zeitlicher Hinsicht), ist die Tatsache, daß Lebewesen nicht nur Gegenstände für äußere Beobachter sind, sondern noch ein *Fürsich-* und *Innesein* besitzen, in dem sie sich selber inne werden, ein für sie wesentliches Merkmal. Es ist ein Merkmal, von dem man zeigen kann, daß es mit jenen objektiven Phänomenen des Lebens an Struktur und Ablaufsform die innigste Seinsgemeinschaft besitzt. —
Die *unterste* Stufe des Psychischen, das sich also objektiv (nach außen) als «Lebewesen», subjektiv (nach innen) als «Seele» darstellt — zugleich der Dampf, der bis in die lichtesten Höhen geistiger Tätigkeiten *alles* treibt, auch noch den reinsten Denkakten und zartesten Akten lichter Güte die Tätigkeitsenergie liefert —, bildet der bewußtlose, empfindungs- und vorstellungslose *«Gefühlsdrang»*. Wie schon das Wort «Drang» besagt, ist in ihm «Gefühl» und «Trieb», der als solcher stets eine spezifische Richtungs- und Zielhaftigkeit «nach» etwas, z. B. Nahrung, Sexualbefriedigung usw., hat, noch nicht geschieden; ein bloßes «Hinzu», z. B. zum Licht, und «Vonweg», eine objektlose Lust und ein objektloses Leiden, sind seine zwei einzigen

тие, означающее лишь малую область рода позвоночных животных [3]. Я хочу назвать это второе понятие *сущностным понятием человека*, в противоположность первому понятию, относящемуся к *естественной систематике*. *Правомерно* ли вообще это *второе* понятие, которое предоставляет человеку как таковому особое положение, несравнимое с любым другим особым положением какого-либо рода живых существ, — это и является *темой* нашего доклада.

I.

Особое положение человека может стать для нас ясным только тогда, когда мы рассмотрим все строение биопсихического мира. Я исхожу при этом из *ступеней* психических сил и способностей, постепенно выявленных наукой. Что касается границы психического, то она совпадает с границей живого вообще [4]. Наряду с объективными сущностно-феноменальными свойствами вещей, которые мы называем *живыми* (здесь я не могу рассматривать их подробно; например, *само*движение, *само*формирование, *само*дифференцирование, *само*ограничение в пространственном и временном отношении), существенным их признаком является тот факт, что живые существа суть не только предметы для внешних наблюдателей, но и обладают *для себя-* и *внутри-себя-бытием*, в котором они являются сами *себе* *. Это тот признак, структура и форма протекания которого, как можно показать, находятся в теснейшем бытийном родстве с указанными выше объективными феноменами жизни.
Самую *нижнюю* ступень психического, которое, таким образом, объективно (вовне) представляется как «живое существо», а субъективно (внутри) — как «душа» (одновременно это тот пар, которым движимо *все*, вплоть до сияющих вершин духовной деятельности, и который сообщает энергию деятельности даже самым чистым актам мышления и самым нежным актам светлой доброты), образует бессознательный, лишенный ощущения и представления *«чувственный порыв»*. Как показывает уже само слово «порыв», в нем еще не разделены «чувство» и «влечение», которое как таковое всегда обладает специфической целенаправленностью «на» что-то, например на пищу, половое удовлетворение и т. д.; простое «туда» (например, к свету) и «прочь», безобъектное удовольствие и безобъектное страдание, суть два его единственных

Zuständlichkeiten. Von den Kraftzentren und -feldern, die den transbewußten Bildern zugrunde liegen, die wir *anorganische* Körper nennen, ist der Gefühlsdrang aber bereits scharf geschieden; diesen kann ein Innesein in keinem Sinne zugesprochen werden.

Diese erste Stufe des seelischen Werdeseins, wie sie sich im Gefühlsdrang darstellt, müssen und dürfen wir schon den *Pflanzen* zuweisen [5]. Keineswegs aber geht es an, wie dies Fechner getan hat, den Pflanzen auch bereits Empfindung und Bewußtsein zuzueignen. Wer wie Fechner «Empfindung» und «Bewußtsein» als die *elementarsten* Grundbestandteile des Psychischen ansieht — es geschieht das mit Unrecht —, der müßte den Pflanzen die Beseeltheit *ab*sprechen. Zwar ist der Gefühlsdrang der Pflanze bereits auf ihr Medium, auf ein Hineinwachsen in ihr Medium nach den Endrichtungen «oben» und «unten», dem Lichte und der Erde zu, hingeordnet, aber doch nur auf das unspezifizierte Ganze dieser medialen Richtungen — auf mögliche *Widerstände* und *Wirklichkeiten* (wichtig für das Leben des Organismus) in ihnen, nicht aber auf *bestimmte* Umweltbestandteile und Reize, denen *besondere* Sinnesqualitäten und *Bild*elemente entsprächen. Die Pflanze reagiert z. B. spezifisch auf die Intensität der Lichtstrahlen, nicht aber different auf Farben und Strahlrichtungen. Nach eingehenden neueren Untersuchungen des holländischen Botanikers Blaauw kann man den Pflanzen *keine* spezifischen Tropismen, keine Empfindung, und auch nicht die kleinsten Anfänge eines Reflexbogens, keine Assoziationen und bedingten Reflexe zuschreiben, und eben darum auch keinerlei «Sinnesorgane», wie sie Haberlandt in einer eingehenden Untersuchung zu umgrenzen suchte. Die durch Reize ausgelösten Bewegungserscheinungen, die man früher auf solche Dinge bezog, erwiesen sich als Bestandteile der allgemeinen *Wachstumsbewegungen* der Pflanze.

Fragen wir, was der allgemeinste Begriff der Empfindung ist — bei höheren Tieren dürften die durch die Blutdrüsen auf das Gehirn ausgeübten Reize die primitivsten «Empfindungen» darstellen und sowohl den Organempfindungen als den von Außenvorgängen zugehenden Empfindungen zugrunde liegen —, so ist es der Begriff einer spezifischen *Rückmeldung* eines augenblicklichen Organ- und Bewegungszustandes des Lebewesens an ein *Zentrum* und eine Modifizierbarkeit der je im nächsten Zeitmoment folgenden Bewegungen *kraft* dieser Rückmeldung. Im Sinne dieser Begriffsbestimmung besitzt die Pflanze *keine Empfindung*, auch kein über die Abhängigkeit ihrer Lebenszustände vom Ganzen ihrer Vorgeschichte hinausgehendes spezifisches «Gedächtnis» und keine eigentliche Lernfähigkeit, wie solche auch die

состояния. Но чувственный порыв уже четко отличается от силовых полей и центров, лежащих в основе внешних сознанию образов, которые мы называем *неорганическими* телами; за ними ни в каком смысле нельзя признать внутри-себя-бытие.

Эту первую ступень становления души, как она предстает в чувственном порыве, мы можем и должны отвести уже растениям [5]. Но речь отнюдь не идет о том, чтобы, подобно Фехнеру *, наделить растения ощущением и сознанием. Кто, подобно Фехнеру, рассматривает «ощущение» и «сознание» как *простейшие* элементы психического — что неверно, — тот должен был бы *от*казать растениям в одушевленности. Правда, чувственный порыв растения уже соотнесен с его средой, с врастанием в среду по направлениям «вверх» и «вниз», к свету и к земле, но соотнесен только с неспецифицированным целым этих направлений среды — с возможными *сопротивлениями* и *реальностями* в ней (важными для жизни организма), но не с *определенными* стимулами и составными частями окружающего мира, которым соответствовали бы особые чувственные качества и *образные* элементы. Растение, например, специфически реагирует на интенсивность световых лучей, но не реагирует по-разному на цвета и направления лучей. Согласно новейшим детальным исследованиям голландского ботаника Блау растениям нельзя приписывать *никаких* специфических тропизмов, никакого ощущения и даже зачатков рефлекторной дуги, никаких ассоциаций и условных рефлексов, и именно поэтому — никаких «органов чувств», как их попытался определить в обстоятельном исследовании Хаберландт **. Вызванные раздражениями движения, которые раньше связывали с этими феноменами, оказались частью общих *движений роста* у растений.

Если мы спросим, что составляет самое общее понятие ощущения (у высших животных раздражения, производимые на мозг через железы внутренней секреции, могли бы представлят собой самые примитивные «ощущения» и лежать в основе ощущений, идущих как от органов, так и от внешних процессов), — то это понятие специфического *обратного сообщения* моментального состояния органов и движений живого существа к некоторому *центру* и способности движений к модификации в каждый следующий момент *в силу* этого обратного сообщения. В этом смысле у растения *нет ощущения*, как нет и специфической «памяти», выходящей за пределы зависимости его жизненных состояний от его совокупной предыстории, нет, собственно, и способности к обучению, какую

einfachsten Infusorien bereits an den Tag legen. Untersuchungen, dievermeintlich bei Pflanzen bedingte Reflexe und eine gewisse Dressierbarkeit feststellten, dürften in die Irre gegangen sein. Von dem, was wir bei Tieren *Triebleben* nennen, ist in der Pflanze nur der allgemeine *Drang* zu Wachstum und Fortpflanzung in den «Gefühlsdrang» eingeschlossen. Daß Leben *nicht* wesentlich Wille zur Macht ist (Nietzsche), beweist daher die Pflanze am klarsten, da sie keinerlei spontane Nahrungssuche und auch bei der Fortpflanzung keinerlei aktive Wahl des Partners besitzt. Weder wählt sie spontan ihre Nahrung, noch verhält sie sich in der Befruchtung aktiv. Sie wird durch Wind, Vögel und Insekten passiv befruchtet, und da sie die Nahrung, die sie bedarf, im allgemeinen aus anorganischem Material selbst bereitet, das überall in gewissem Maße vorhanden ist, so hat sie es nicht nötig, sich wie das Tier an bestimmte Orte zu begeben, um Nahrung zu finden. Daß die Pflanze also nicht den Spielraum der spontanen Ortsbewegung des Tieres hat, daß sie keine spezifische Empfindung, keinen spezifischen Trieb, keine Assoziation, keinen bedingten Reflex und kein eigentliches Macht- und Nervensystem besitzt, ist ein *Ganzes* von Mängeln, das aus ihrer *Seins-Struktur* heraus vollständig klar und eindeutig zu begreifen ist. Man kann zeigen: Hätte die Pflanze nur eines von diesen Dingen, müßte sie auch das andere, und *alle* anderen haben. Da es keine Empfindung ohne Triebimpuls und ohne Mitanfang einer motorischen Aktion gibt, muß da, wo das Machtsystem fehlt (aktiver Beutefang, spontane Geschlechtswahl), auch ein System von Empfindungen fehlen. Die Mannigfaltigkeit der Sinnesqualitäten, die ein tierischer Organismus besitzt, ist nie größer als die Mannigfaltigkeit seiner spontanen Beweglichkeit — und eine Funktion der letzteren.

Die *wesenhafte* Richtung des *Lebens*, die das Wort «*pflanzlich*», «vegetativ» bezeichnet — daß wir es hier nicht mit empirischen Begriffen zu tun haben, beweisen die mannigfachen Übergangserscheinungen zwischen Pflanze und Tier, die schon Aristoteles kannte—, ist ein ganz *nach außen* gerichteter Drang. Ich spreche bei der Pflanze daher von «*ekstatischem*» *Gefühlsdrang*, um dieses totale Fehlen einer dem tierischen Leben eigenen *Rück*meldung von Organzuständen an ein Zentrum, dieses völlige Fehlen einer *Rück*wendung des Lebens in sich selbst, einer noch so primitiven re-flexio eines noch so schwach «bewußten» Innenzustandes zu bezeichnen. Denn Bewußtsein wird

демонстрируют уже простейшие инфузории. Исследования, которые якобы установили наличие у растений условных рефлексов и определенную подверженность дрессировке, видимо, пошли по ложному пути. Из всего того, что у животного мы называем жизнью *влечений*, у растения есть только общий *порыв* к росту и размножению, включенный в «чувственный порыв». Поэтому растение яснее всего доказывает, что жизнь по своей сути *не* есть воля к власти (Ницше), ибо у растения нет никаких спонтанных поисков пищи, и даже при размножении нет активного выбора партнера. Оно не проявляет ни спонтанности в выборе пищи, ни активности при оплодотворении. Оно пассивно оплодотворяется ветром, птицами и насекомыми, а так как пищу, в которой оно нуждается, оно приготовляет, в общем, само из неорганического материала, который в известной мере есть повсюду, то ему в отличие от животного не нужно отправляться в определенное место, чтобы найти пищу. То, что у растения *нет* присущего животному пространства спонтанного перемещения, нет специфических ощущений или влечений, нет ассоциаций, условных рефлексов, настоящей двигательной и нервной системы, — всю эту *совокупность* недостатков можно ясно и однозначно понять, исходя из *структуры его бытия*. Можно показать, что растение, имей оно лишь что-нибудь из названного, должно было бы иметь и другое, и *все* остальное. Так как нет ощущения, которому не сопутствовали бы импульс влечения и начало моторного действия, то там, где нет двигательной системы (активный поиск добычи, спонтанный выбор полового партнера), не может быть и системы ощущений. Многообразие чувственных качеств, которым обладает животный организм, никогда не превышает многообразия его спонтанной подвижности и является функцией последней.

Сущностное направление жизни, которое обозначается словом «растительная», «вегетативная» (что здесь мы имеем дело не с эмпирическими понятиями, доказывают многообразные переходные явления между растением и животным, которые были известны уже Аристотелю *, — есть порыв, направленный совершенно *вовне*. Поэтому применительно к растению я говорю об «*экстатическом*» *чувственном порыве*, чтобы обозначить это тотальное отсутствие свойственного животной жизни *обратного сообщения* состояний органов некоторому центру, это полное отсутствие *оборачивания* жизни к себе самой, какой-нибудь даже самой примитивной re-flexio ** какого-нибудь даже слабо «осознанного» внутреннего состояния. Ибо сознание начинается лишь с примитивной

erst in der primitiven re-flexio der Empfindung, und zwar stets gelegentlich auftretender *Widerstände* gegenüber der ursprünglicher spontanen Bewegung [6]. Empfindungen zu entbehren aber vermag die Pflanze nur darum, weil sie — der größte Chemiker unter den Lebewesen — aus den anorganischen Substanzen selber ihr organisches Aufbaumaterial bereitet. So geht in Ernährung, Wachstum, Fortpflanzung und Tod (ohne artspezifizierte Lebensdauer) ihr Dasein auf. Doch findet sich bereits im pflanzlichen Dasein das Urphänomen des *Ausdrucks*, eine gewisse Physiognomik ihrer Innenzustände matt, kraftvoll, üppig, arm usw. Der «Ausdruck» ist eben ein *Urphänomen* des Lebens, und keineswegs, wie Darwin meinte, ein Inbegriff atavistischer Zweckhandlungen. Was dagegen der Pflanze wiederum ganz fehlt, das sind die *Kundgabe*funktionen, die wir bei allen Tieren finden, die allen Verkehr der Tiere miteinander bestimmen, und die bereits das Tier weitgehend unabhängig machen von der unmittelbaren *Anwesenheit* der Dinge, die für es lebenswichtig sind. Erst beim Menschen aber baut sich auf Ausdrucks- und Kundgabefunktionen, wie wir sehen werden, auch noch die *Darstellungs-* und *Nenn*funktion der Zeichen auf. Mit dem Bewußtsein der Empfindung fehlt der Pflanze ferner auch alle Lebens «wachheit», die ja aus der Wächterfunktion der Empfindung herauswächst. Ferner ist ihre Individualisierung, das Maß ihrer räumlichen und zeitlichen Geschlossenheit, weit geringer als beim Tiere. Man darf sagen, daß die Pflanze für die Einheit des Lebens im metaphysischen Sinne und für den allmählichen Werdecharakter aller Arten von Formbildungen des Lebens an geschlossennen Stoff- und Energiekomplexen in höherem Maße bürge als das Tier. Ganz und gar versagt sowohl für ihre Formen wie für ihre Verhaltungsweisen das von den Darwinisten wie den Theisten so maßlos überschätzte Nützlichkeitsprinzip; ganz und gar auch der Lamarckianismus. Die Formen ihrer blätterigen Teile weisen noch eindringlicher als die Formen- und Farbenfülle der Tiere auf ein phantasievoll spielendes und nur ästhetisch regelndes Prinzip in der unbekannten Wurzel des Lebens hin. Das für alle Tiere, die in Gruppen leben, wesentliche Doppelprinzip von Pionier und Gefolgschaft, Vormachen und Nachmachen, finden wir hier nicht. Auf Grund der mangelnden Zentralisierung des pflanzlichen Lebens, ganz besonders des Fehlens eines Nervensystems, ist die Abhängigkeit der Organe und Organfunktionen gerade bei der Pflanze von Hause aus *inniger* als bei den Tieren. Jeder Reiz ändert auf Grund ihres reizleitenden Ge-

re-flexio ощущения, причем ощущения сопротивления первоначальному спонтанному движению, выступающему по тому или иному поводу [6]. Но излишними ощущения являются для растения только потому, что оно — величайший химик среди живых существ — приготовляет свой органический строительный материал из самих неорганических субстанций. Так в питании, росте, размножении и смерти (при отсутствии специфической для вида продолжительности жизни) растворяется его наличное бытие. Но уже в растительном существовании находится прафеномен *выражения*, определенная физиогномика внутренних состояний растения: чахлое, крепкое, пышное, жалкое и т. д. «Выражение» как раз и есть *прафеномен* жизни, а отнюдь не воплощение атавистических целевых действий, как думал Дарвин. Но чего опять-таки совершенно нет у растения, так это функций *оповещения*, которые мы находим у всех животных, которые определяют все общение животных между собой и делают уже животное достаточно независимым от непосредственного *присутствия* вещей, жизненно важных для него. Но лишь у человека, как мы увидим, над функциями выражения и оповещения надстраивается еще и функция *представления* и *именования* знаков. Вместе с сознанием ощущения у растения отсутствует всякое жизненное «бодрствование», которое вырастает как раз из сторожевой функции ощущения. Далее, его индивидуализация, степень пространственной и временной цельности гораздо меньше, чем у животного. Можно сказать, что растение в более высокой степени, чем животное, оказывается порукой единства жизни в метафизическом смысле и постепенности становления всех видов *формо*образований жизни в замкнутых комплексах вещества и энергии. Безмерно переоцененный дарвинистами и теистами принцип полезности оказывается совершенно неприменим как к формам, так и к способам поведения растений; то же относится и к ламаркизму. Формы лиственных частей растений указывают еще более настойчиво, чем богатство форм и красок животных, на игру фантазии и чисто эстетический регулирующий принцип в глубинах неведомого корня жизни. Мы не находим здесь существенного для всех животных, живущих в группах, двойного принципа лидерства и повиновения, примера и подражания. Из-за отсутствия централизации растительной жизни, в особенности из-за отсутствия нервной системы, взаимозависимость органов и их функций как раз у растения изначально *интимнее*, чем у животных. Каждое раздражение с помощью проводящей его системы тканей в большей мере изменяет

webesystems in höherem Maße den *ganzen* Lebenszustand, als es beim Tiere der Fall ist. Einer mechanischen Lebenserklärung ist die Pflanze daher *schwerer*, nicht leichter zugänglich als das Tier (im allgemeinen). Denn erst mit der Zunahme der Zentralisierung des Nervensystems in der Tierreihe wächst auch jene Zunahme der *Unabhängigkeit* seiner Teilreaktionen — und damit eine gewisse annähernde Maschinenstruktur des tierischen Körpers. —

Diese erste Stufe der Innenseite des Lebens, der Gefühlsdrang, ist auch im *Menschen* noch vorhanden. Der Mensch — wir werden es sehen — faßt ja alle Wesensstufen des Daseins überhaupt, und insbesondere auch des *Lebens*, in sich zusammen, und, wenigstens den Wesensregionen nach, kommt in ihm die ganze Natur zur konzentriertesten *Einheit* ihres Seins. Es gibt keine Empfindung, keine noch so einfache Wahrnehmung, keine Vorstellung, hinter der nicht der dunkle Drang stünde, die er mit seinem Schlaf- und Wachzeiten kontinuierlich durchschneidenden Feuer nicht unterhielte. Selbst die einfachste Empfindung ist immer auch Funktion einer *triebhaften* Aufmerksamkeit, nie bloß Folge des Reizes. Gleichzeitig stellt der Drang die *Einheit* aller reich gegliederten Triebe und Affekte des Menschen dar. Nach neueren Forschern dürfte er im Gehirnstamm des Menschen, der wahrscheinlich auch Zentralstelle ist für die die leiblichen und seelischen Vorgänge vermittelnden endokrinen Drüsenfunktionen, lokalisiert sein. Ferner ist es der Gefühlsdrang, der auch im Menschen das Subjekt ist jenes primären Widerstandserlebnisses, von dem ich eingehend andernorts gezeigt habe, daß es die Wurzel alles Habens von «Realität» und «Wirklichkeit» ist, und insbesondere auch der *Einheit* und des allen vorstellenden Funktionen vorangängigen *Eindrucks* der Wirklichkeit[7]. Vorstellungen und mittelbares Denken können uns nie etwas anderes als das Sosein und Anderssein dieser Wirklichkeit indizieren; sie selbst als «Wirklichsein» des Wirklichen aber ist uns in einem mit Angst verbundenen allgemeinen Widerstande, beziehungsweise einem Erlebnis des Widerstandes gegeben. Organologisch stellt das vor allem die Nahrungsverteilung regelnde «vegetative» Nervensystem, wie schon sein Name sagt, im Menschen die noch in ihm vorhandene Pflanzlichkeit dar. Eine periodische Energieentziehung am animalischen, das äußere Machtverhalten regelnden Systeme zugunsten des vegetativen, ist wahrscheinlich die Grundbedingung der Rhythmik der Schlaf- und Wachzustände; insofern ist der Schlaf ein relativ pflanzlicher Zustand des Menschen. —

все жизненное состояние, чем у животного. Поэтому к растению (в общем) *труднее*, а не легче подойти с механическим объяснением жизни, чем к животному. Ибо лишь с возрастанием централизации нервной системы в зоологическом ряду возрастает и *независимость* ее отдельных реакций — а тем самым в известной мере и машинообразность структуры тела животного.

Эта первая ступень внутренней стороны жизни, чувственный порыв, имеет место еще и в *человеке*. Человек — мы это еще увидим — соединяет в себе *все* сущностные ступени наличного бытия вообще, а в особенности — *жизни*, и по крайней мере в том, что касается сущностных сфер, *вся* природа приходит в нем к самому концентрированному *единству* своего бытия. Нет такого ощущения, даже самого простого восприятия или представления, за которым не стоял бы темный порыв, которое он не поддерживал бы своим огнем, постоянно рассекающим периоды сна и бодрствования. Даже самое простое ощущение всегда есть функция *увлеченного* внимания, а не просто следствие раздражения. В тоже время порыв представляет собой *единство* всех богато дифференцированных влечений и аффектов человека. Согласно новейшим исследованиям, он, вероятно, располагается в мозговом стволе человека, являющемся, вероятно, и центром функций эндокринных желез, опосредствующих телесные и духовные процессы. Далее, именно чувственный порыв является даже в человеке субъектом того первичного переживания сопротивления, относительно которого я в другом месте подробно показал, что оно есть корень всякого обладания «реальностью» и «действительностью», а в особенности — *единства* действительности и впечатления от нее, предшествующего всем функциям представления [7]. Представления и опосредованное мышление никогда не смогут указать нам на что-то другое, чем на так-бытие и инобытие этой действительности; но сама она как «действительное бытие» действительного дана нам в связанном со страхом общем сопротивлении или переживании сопротивления. Органологически именно «вегететативная» нервная система, регулирующая прежде всего распределение питания, представляет в человеке, о чем говорит уже ее название, растительное начало, насколько он им обладает. Периодическое лишение энергии анимальной системы, регулирующей внешнее силовое поведение, в пользу системы вегетативной является, вероятно, основным условием ритмики сна и бодрствования; в этом отношении сон есть относительно растительное состояние человека.

Als die *zweite* seelische Wesensform, die dem ekstatischen Gefühlsdrang in der objektiven Stufenordnung des *Lebens* folgt, ist der *Instinkt* zu bezeichnen, ein seiner Deutung und seinem Sinne nach sehr umstrittenes, dunkles Wort. Wir entgehen dieser Dunkelheit dadurch, daß wir uns aller Definition mit psychologischen Begriffen zunächst enthalten und den Instinkt ausschließlich vom sogenannten «Verhalten» des Lebewesens aus definieren. Das Verhalten eines Lebewesens ist *einmal* Gegenstand äußerer Beobachtung und möglicher Beschreibung. Dies Verhalten bei wechselnden Umgebungsbestandteilen ist aber unabhängig von den physiologischen Bewegungseinheiten feststellbar, die das Verhalten tragen, und es ist auch feststellbar, ohne daß physikalische oder chemische Reizbegriffe bei seiner Charakteristik eingeführt werden. Wir vermögen unabhängig und vor aller kausalen Erklärung Einheiten und Veränderungen des Verhaltens bei veränderlichen Umgebungsbestandteilen festzustellen und gewinnen damit gesetzliche Beziehungen, die insofern bereits sinnerfüllt sind, als sie ganzheitlichen und teleoklinen Charakter tragen. Es ist ein Irrtum der «Behaviouristen», wenn sie in den Begriff des Verhaltens bereits den physiologischen *Hergang* seines Zustandekommens aufnehmen. Wertvoll an dem Begriff des Verhaltens ist gerade dies, daß er ein psychophysisch indifferenter Begriff ist. D. h.: Jedes Verhalten ist also immer *auch* Ausdruck von Innenzuständen. Es kann und muß daher immer *doppelt* erklärt werden, physiologisch und psychologisch zugleich; es ist gleich falsch, die psychologische Erklärung der physiologischen oder die letztere der ersteren vorzuziehen. In diesem Sinne nennen wir *instinktiv* ein *Verhalten*, das folgende Merkmale besitzt: Es muß erstens sinngemäß sein, sei es positiv sinn*voll*, oder fehlerhaft, oder dumm; d. h. es muß so sein, daß es für das Ganze des Lebensträgers oder das Ganze anderer Lebensträger teleoklin ist (entweder eigendienlich oder fremddienlich). Und es muß zweitens nach einem *Rhythmus* ablaufen. Solchen Rhythmus, solche Zeitgestalt, deren Teile sich gegenseitig fordern, besitzen die durch Assoziation, Übung, Gewöhnung — nach dem Prinzip, das Yennings das Prinzip von «Versuch und Irrtum» genannt hat — *erworbenen*, gleichfalls sinnvollen Bewegungen *nicht*. Eine Rückführung instinktiver Verhaltungsweisen auf kombinierte Einzel- und Kettenreflexe und auf Tropismen hat sich als unmöglich erwiesen (Yennings, Alverdes usw.) Die Sinnbeziehung braucht nicht auf gegenwärtige Situationen zu gehen, sondern kann auch auf zeitlich

Второй сущностной формой души, следующей за экстатическим чувственным порывом в объективном порядке ступеней жизни, следует назвать *инстинкт* — весьма спорное, темное по своему толкованию и смыслу слово. Чтобы избежать этой неясности, мы воздержимся сначала ото всех дефиниций, связанных с психологическими понятиями, и определим инстинкт, исходя лишь из так называемого «поведения» живого существа. Поведение живого существа есть, во—первых, предмет внешнего наблюдения и возможного описания. Однако при изменении составных частей окружающей среды это поведение можно зафиксировать независимо от передающих его физиологических единиц движения, а также не вводя для его характеристики физикалистские или химические понятия стимула. Мы способны независимо и *до* всякого каузального объснения установить единицы поведения и его изменения при изменениях составных частей окружающей среды и тем самым мы получим закономерные отношения, осмысленные уже в той мере, в какой они имеют целостный и целенаправленный характер. «Бихевиористы» заблуждаются, когда в понятие поведения вводят уже физиологический *процесс* его осуществления. В понятии поведения ценно как раз то, что оно психофизически индифферентно. Это значит, что всякое поведение всегда выражает *и* внутренние состояния. Поэтому оно может и должно объясняться всегда *двояко*, одновременно физиологически и психологически; одинаково ложно предпочитать психологическое объяснение физиологическому или последнее первому. В этом смысле мы называем *инстинктивным поведение*, которое имеет следующие признаки. Оно должно быть, во-первых, *смысловым*, будь то позитивно *осмысленным*, или ошибочным, или глупым, т. е. оно должно быть целенаправленным для носителя жизни как целого или для совокупности других носителей жизни как целого (быть полезным для себя либо для других). Во-вторых, оно должно происходить в некотором *ритме*. Такого ритма, такой временной структуры, части которой взаимообусловлены, *нет* у движений, хотя и осмысленных, но *приобретенных* посредством ассоциаций, упражнений, привычек, — т. е. сообразно тому, что Йеннингс * назвал принципом «проб и ошибок». Невозможным оказалось и сведение способов инстинктивного поведения к комбинациям отдельных рефлексов и цепочек рефлексов, а также к тропизмам (Йеннингс, Альвердес и т. д.). Смысловое отношение может не ограничиваться только наличной ситуацией, но может быть нацелено и на ситуации, весьма удаленные в пространстве и време-

und räumlich weit entfernte abzielen. Ein Tier bereitet z. B. für den Winter oder für die Eiablage etwas sinnvoll vor, obgleich man nachweisen kann, daß es als Individuum ähnliche Situationen noch nie erlebte und daß auch Kundgabe, Tradition, Nachahmung und Kopierung seitens anderer Artgenossen dabei ausgeschaltet ist — es verhält sich so, wie sich nach der Quantentheorie schon die Elektronen verhalten, «als ob» es einen künftigen Zustand vorhersähe. Ein weiteres drittes Merkmal des instinktiven Verhaltens ist es, daß es nur auf solche typisch wiederkehrende Situationen anspricht, die für das Artleben als solches, nicht aber für die Sondererfahrung des Individuums bedeutsam sind. Der Instinkt ist stets artdienlich, sei es der eigenen, sei es der fremden Art, oder einer solchen, mit denen die eigene Art in einer wichtigen Lebensbeziehung steht (Ameisen und Gäste; Gallenbildungen der Pflanzen; Insekten und Vögel, die Pflanzen befruchten usw). Dieses Merkmal scheidet das instinktive Verhalten scharf erstens von «Selbstdressur» durch Versuch und Irrtum und allem «Lernen», zweitens vom Verstandesgebrauch, die beide primär individualdienlich und nicht artdienlich sind. Das instinktive Verhalten ist daher niemals eine Reaktion auf die von Individuum zu Individuum wechselnden *speziellen Inhalte* der Umwelt, sondern je nur auf eine ganz besondere Struktur, eine art*typische* Anordnung der möglichen Umweltteile. Während die speziellen Inhalte weitgehendst ausgewechselt werden können, ohne daß der Instinkt beirrt wird und zu Fehlhandlungen führt, wird die kleinste änderung der *Struktur* Beirrungen zur Folge haben. In seinem gewaltigen Werke «Souvenirs Entomologiques» hat Fabre eine überwältigende Mannigfaltigkeit solchen Verhaltens mit größter Präzision gegeben Dieser Artdienlichkeit entspricht es ferner (viertens) auch, daß der Instinkt in seinen Grundzügen *angeboren* und *erblich* ist, und zwar als *spezifiziertes* Verhaltungsvermögen selbst, nicht nur als allgemeines Erwerbungsvermögen von Verhaltungsweisen, wie es natürlich auch Gewöhnbarkeit, Dressierbarkeit und Verständigkeit ist Die Angeborenheit besagt hierbei nicht, daß das instinktiv zu nennende Verhalten sich sogleich nach der Geburt abspielen müßte, sondern bedeutet nur, daß es bestimmten Wachstums- und Reifeperioden, eventuell sogar verschiedenen *Formen* der Tiere (bei Polymorphismus) zugeordnet ist. Sehr wichtig als Merkmal des Instinktes ist endlich, daß er ein Verhalten darstellt, das von der Zahl der Versuche, die ein Tier macht, um einer Situation zu begegnen, unabhängig ist; in diesem Sinne kann er als von

ни. Так, например, животное что-то осмысленно подготавливает к зиме или готовится к откладыванию яиц, хотя можно доказать, что данному индивиду еще не случалось переживать сходные ситуации и что при этом исключены оповещение, традиция, подражание и копирование со стороны сородичей: оно ведет себя так, как, согласно квантовой теории, ведут уже себя электроны, «как если бы» оно предвидело будущее состояние. Следующим, третьим, признаком инстинктивного поведения является то, что оно реагирует лишь на такие типично повторяющиеся ситуации, которые значимы для *видовой жизни* как таковой, а не для особого опыта индивида. Инстинкт всегда служит *виду*, своему ли, чужому ли, или такому, с которым собственный вид находится в важном жизненном отношении (муравьи и гости; образования галлов у растений *; насекомые и птицы, оплодотворяющие растения, и т. д.). Этот признак резко отделяет инстинктивное поведение, во-первых, от «самодрессировки» путем «проб и ошибок» и всякого «обучения», во-вторых, от использования рассудка; то и другое обладают прежде всего индивидуальной полезностью, а не полезностью для вида. Поэтому инстинктивное поведение никогда не является реакцией на *особое содержание* окружающего мира, меняющееся от индивида к индивиду, но всякий раз есть лишь реакция на совершенно особенную структуру, *типичное* для вида упорядочение *возможных* частей окружающего мира. В то время как мы можем заменить особые содержания в самом широком объеме, не вводя инстинкт в заблуждение и не заставляя его совершать ложные действия; малейшее изменение *структуры* совершенно сбивает его с толку. В своей огромной работе «Souvenirs Entomologiques» ** Фабр с большой точностью представил захватывающее многообразие такого поведения. Этой полезности для вида соответствует далее, в-четвертых, то, что инстинкт в своих основных чертах *врожден* и *наследствен*, причем как *специфицированная* способность поведения, а не только как общая способность приобретения способов поведения, каковой, естественно, является и приручаемость, дрессируемость и смышленость. Врожденность при этом не означает, что поведение, называемое инстинктивным, должно проявиться сразу же после рождения, но говорит лишь о его приуроченности определенным периодам роста и созревания, а иногда даже различным *формам* животных (при полиморфизме). Наконец, важным признаком инстинкта является то, что он представляет собой поведение, *независимое* от числа проб, которые делает животное, чтобы освоиться с ситуацией; в этом смысле его

vornherein *«fertig»* bezeichnet werden. So wenig wie die eigentliche Organisation der Tiere durch kleine differentielle Variationsschritte entstanden gedacht werden kann, ebensowenig der «Instinkt» durch Addition erfolgreicher Teilbewegungen. Wohl ist der Instinkt durch Erfahrung und Lernen *spezialisierbar*, wie man z. B. an den Instinkten der Jagdtiere sieht, denen zwar das Jagen auf ein bestimmtes Wild, nicht aber die Kunst, es erfolgreich auszuüben, fertig angeboren ist. Das, was Übung und Erfahrung hier leistet, entspricht aber immer nur den Variationen einer Melodie, nicht der Erwerbung einer neuen. Was ein Tier vorstellen und empfinden kann, ist im allgemeinen durch den Bezug seiner *Instinkte zur Umweltstruktur a priori* beherrscht und bestimmt. Dasselbe gilt von seinen Gedächtnisreproduktionen; sie erfolgen stets im Sinne und im Rahmen seiner vorherrschenden «Instinktaufgaben», und erst in sekundärer Weise ist die *Häufigkeit* der assoziativen Verknüpfungen, der bedingten Reflexe und der Übungen von Bedeutung. Alle afferenten Nervenbahnen haben sich auch entwicklungsgeschichtlich erst *nach* der Anlage von efferenten Nervenbahnen und Erfolgsorganen gebildet.

Der Instinkt ist ohne Zweifel eine *primitivere* Form des psychischen Seins und Geschehens als die durch *Assoziationen* bestimmten seelischen Komplexbildungen. Er ist also nicht — wie Spencer meinte — auf Vererbung von Verhaltungsweisen zurückzuführen, die auf Gewohnheit und Selbstdressur beruhen. Wir sind in der Lage zu zeigen, daß die psychischen Abläufe, die der assoziativen Gesetzmäßigkeit folgen, auch im Nervensystem erheblich höher lokalisiert sind als die instinktiven Verhaltungsweisen. Die Großhirnrinde scheint wesentlich ein *Dissoziation*sorgan zu sein gegenüber den biologisch einheitlicheren und tiefer lokalisierten Verhaltungsweisen, *nicht* also ein *Assoziation*sorgan. Ebensowenig aber kann das instinktive Verhalten auf eine Automatisierung verständigen Verhaltens zurückgeführt werden. Wir dürfen vielmehr sagen, daß das Heraustreten relativer Einzelempfindungen und Einzelvorstellungen aus diffusen Komplexen (und die assoziative Verknüpfung zwischen diesen Einzelgebilden), desgleichen das Heraustreten eines bestimmten, nach Befriedigung verlangenden *Triebes* aus einem *instinktiven Sinnverband* des Verhaltens, wie andererseits die Anfänge der Intelligenz, die den nun erst sinnent*leerten* Automatismus wieder «künstlich» sinnvoll zu machen sucht, beiderseits, genetisch gesehen, *gleichursprüngliche* Entwicklungs produkte des instinktiven Verhaltens sind. Sie gehen im allgemeinen streng

можно охарактеризовать как изначально *«готовое»*. Как возникновение собственно животной организации не может быть понято через мелкие дифференциальные шаги изменчивости, так и возникновение инстинкта — через сложение успешных частичных движений. Правда, инстинкт может быть *специализирован* опытом и обучением, как это можно видеть на примере инстинктов хищных зверей, которым в готовом виде врождена охота за какой-то определенной дичью, но не искушенность в ее успешном осуществлении. То, что дают здесь упражнение и опыт, всегда соответствует только вариациям какой-то мелодии, а не приобретению новой. Отношением *инстинктов* животного к *структуре окружающего мира* a priori определено и *обусловлено, чтó* оно может представлять и ощущать. То же относится и к воспроизведениям его памяти; они всегда совершаются в *рамках* преобладающих у него «инстинктивных задач» и в соответствии с ними, и лишь вторичное значение имеет *частота* ассоциативных связей, условных рефлексов и упражнений. Все афферентные нервные пути и эволюционно образовались только после появления эфферентных нервных путей и исполнительных органов.

Без сомнения, инстинкт — более *примитивная* форма психического бытия и процесса, чем сложные душевные образования, определенные *ассоциациями*. Таким образом, его нельзя свести — как полагал Спенсер — к наследованию способов поведения, основывающихся на привычке и самодрессировке. Мы можем показать, что психические процессы, следующие ассоциативной закономерности, также и в нервной системе локализованы значительно *выше*, чем инстинктивные способы поведения. Кора головного мозга предстает в сущности органом *диссоциации* по отношению к биологически более единообразным и более глубоко локализованным способам поведения, т. е. она не является органом ассоциации. Но инстинктивное поведение нельзя сводить к автоматизации разумного поведения. Скорее мы можем сказать, что выделение соотносительных отдельных ощущений и представлений из состава диффузных комплексов (и ассоциативная связь между этими отдельными образованиями), а также выделение из *инстинктивной смысловой связи* поведения определенного влечения, требующего удовлетворения, с другой же стороны, начатки интеллекта, стремящегося «искусственным» путем снова сделать осмысленным только теперь ставший бессмысленным автоматизм, — то и другое с генетической точки зрения суть *равно изначальные* результаты развития инстинктивного поведения. В об-

gleichen Schritt, sowohl miteinander wie mit der *Individuierung* der Lebewesen, dem Herausfallen des Einzelwesens aus der Artgebundenheit, halten ferner gleichen Schritt mit der *Mannig*faltigkeit der individuellen Sondersituationen, in die das Lebewesen gelangen kann. *Schöpferische Dissoziation*, nicht Assoziation oder Synthese einzelner Stücke, ist der *Grundvorgang der Lebensentwicklung*. Und dassselbe gilt physiologisch. Der Organismus gleicht auch physiologisch einem Mechanismus um so *weniger*, je einfacher er organisiert ist, bringt aber bis zum Eintritt des Todes und der Zytomorphose der Organe ein — phänomenal — immer mehr mechanismenartiges Gebilde selbst hervor. Es dürfte wohl auch nachweisbar sein, daß die Intelligenz keineswegs erst auf einer höheren Stufe des Lebens, wie z. B. Karl Bühler meint, zum assoziativen Seelenleben hinzutritt. Sie bildet sich vielmehr streng gleichmäßig und parallel zum assoziativen Seelenleben aus und ist, wie jüngst Alverdes und Buytendyk gezeigt haben, keineswegs erst bei den höchsten Säugetieren, sondern schon im Infusorium vorhanden. Es ist also so, als ob das, was im Instinkt starr und artgebunden ist, in der Intelligenz beweglich und individual bezogen würde, das aber, was im Instinkt automatisch ist, in der Assoziation und dem bedingten Reflex mechanisch, also relativ sinnfrei erst *würde* — gleichzeitig aber auch viel mannigfaltiger kombinierbar. Das läßt auch verstehen, das die Gliedertiere, welche auch morphologisch eine ganz andere und viel starrere Grundlage ihrer Organisation besitzen, die Instinkte am vollkommensten besitzen, kaum aber Zeichen eines verständigen Verhaltens von sich geben, dagegen der Mensch als plastischer Säugetiertypus, bei dem die Intelligenz am höchsten entwickelt ist und nicht minder das assoziative Gedächtnis, stark *zurückgebildete* Instinkte besitzt. Versucht man das instinktive Verhalten psychisch zu deuten, so stellt es eine untrennbare *Einheit von Vor-Wissen und Handlung* dar, so daß niemals mehr Wissen gegeben ist, als in den nächsten Schritt der Handlung gleichzeitig eingeht. Ferner scheint das Wissen, das im Instinkte liegt, nicht sowohl ein Wissen durch Vorstellungen und Bilder oder gar durch Gedanken zu sein, sondern nur ein *Fühlen* wertbetonter und nach Werteindrücken differenzierter, anziehender und abstoßender *Widerstände*. Im Verhältnis zum Gefühlsdrang ist der Instinkt bereits zwar auf artmäßig *häufig wiederkehrende*, aber doch *spezifische* Bestandteile der Umwelt gerichtet. Er stellt eine zunehmende *Spezialisierung* des Gefühlsdrangs und seiner Qualitäten dar. Von «angeborenen Vor-

щем, они четко шагают в ногу как друг с другом, так и с *индивидуацией* живого существа, выделением отдельной особи из ее связи с видом, а также с многообразием особых индивидуальных ситуаций, в которые может попасть живое существо. *Творческая диссоциация*, а не ассоциация или синтез отдельных частей *есть основной процесс развития жизни*. То же самое относится и к физиологии. И физиологически организм похож на механизм тем *меньше*, чем проще он организован, но вплоть до наступления смерти и цитоморфоза органов он порождает феноменально все более уподобляющиеся механизму образования. И можно было бы также доказать, что интеллект не прибавляется к ассоциативной душевной жизни лишь на высшей ступени жизни, как думает, например Карл Бюлер *. Напротив, он образуется строго равномерно и параллельно ассоциативной душевной жизни и, как недавно показали Бейтендейк и Альвердес **, имеется отнюдь не у одних только высших млекопитающих, но уже у инфузории. И дело обстоит так, словно то, что в инстинкте неподвижно и привязано к виду, в интеллекте становится подвижным и индивидуальным, а то, что в инстинкте автоматично, в ассоциации и условном рефлексе впервые становится механическим, то есть относительно бессмысленным, но одновременно способным к значительно более многообразным комбинациям. Это позволяет понять и то, почему членистоногие, у которых морфологически совершенно иная и значительно более жесткая основа организации, имеют самые совершенные инстинкты, но не показывают никаких признаков разумного поведения, тогда как человек как пластический тип млекопитающего, отличающийся наивысшим развитием интеллекта и ассоциативной памяти, имеет сильно редуцированные инстинкты. Если попытаться психически истолковать инстинктивное поведение, то оно представится в качестве неразрывного единства *предварительного знания и действия*, так что знания никогда не дано *больше*, чем одновременно входит в ближайший шаг действия. Далее, знание, заключающееся в инстинкте, — это, видимо, не столько знание через представления и образы, не говоря уже о мыслях, сколько чувствование притягивающих и отталкивающих *сопротивлений*, ценностно выделенных и дифференцированных по ценностным впечатлениям. Сравнительно с чувственным порывом инстинкт направлен уже хотя и на *часто повторяющиеся* для вида, но все же *специфические* составные части окружающей среды. Он представляет собой возрастающую *специализацию* чувственного порыва и его качеств. Говорить применительно к ин-

stellungen» bei Instinkten zu reden, wie es Reimarus getan hat, hat also keinen Sinn. —

Unter den zwei Verhaltungsweisen, die nun beide ursprünglich aus der instinktiven hervorgehen, nämlich das «gewohnheits»mäßige und das «intelligente» Verhalten, stellt die gewohnheitsmäßige — die *dritte* psychische Form also, die wir unterscheiden — jene Fähigkeit dar, die wir als *assoziatives Gedächtnis* (Mneme) bezeichnen. Diese Fähigkeit kommt keineswegs, wie Hering und Semon meinten, allen Lebewesen zu. Sie *fehlt* den Pflanzen, wie schon Aristoteles richtig gesehen hat. Zusprechen müssen wir sie jedem Lebewesen, dessen Verhalten sich auf Grund früheren Verhaltens gleicher Art in einer lebensdienlichen, also sinnvollen Weise langsam und stetig abändert, also so, daß das jeweilige Maß, in dem sein Verhalten sinnvoller wird, in strenger Abhängigkeit steht von der *Zahl* der Versuche oder der sogenannten Probierbewegungen. Daß ein Tier überhaupt spontan Probierbewegungen macht (auch die spontanen Spielbewegungen lassen sich dazu rechnen), daß es ferner die Bewegungen zu wiederholen tendiert, gleichgültig ob sie Lust oder Unlust im Gefolge haben, beruht nicht auf dem Gedächtnis, sondern ist aller Reproduktion Voraussetzung — ein selbst eingeborener Trieb (Wiederholungstrieb). Daß es aber diejenigen Bewegungen, die hierbei Erfolg hatten für irgendeine positive Triebbefriedigung, später häufiger zu wiederholen sucht, sodaß sie sich in ihm «fixieren», als diejenigen, die Mißerfolg hatten, ist eben die Grundtatsache, die wir mit dem *Prinzip von «Erfolg und Irrtum»* bezeichnen. Wo wir solche Tatsachen finden, sprechen wir jenachdem von Übung, wo es sich nur um das Quantitative handelt, jenachdem von *Erwerbung* von Gewohnheiten, jenachdem von *Selbstdressur* oder, wenn der Mensch eingreift, von *Fremddresur*. Das gesamte pflanzliche Leben besitzt, wie wir zeigten, *keine* dieser Tatsachen und kann es auch gar nicht, da es ja jene Rückmeldung von Organzuständen an ein Zentrum — Empfindung nicht hat. Die Grundlage alles Gedächtnisses ist der von Pawlow sogenannte *«bedingte Reflex»*. Z. B. sondert ein Hund nicht nur bestimmte Magensäfte ab, wenn das Fressen in seinen Magen gelangt, sondern auch schon, wenn er das Fressen *sieht* — oder die Schritte des Mannes *hört*, der ihm das Fressen zu bringen pflegt. Der Mensch sondert die Verdauungssäfte sogar schon dann ab, wenn ihm im Schlaf suggeriert wird, daß er die betreffende Nahrung einnehme. Läßt man bei einem Verhalten, das durch einen Reiz ausgelöst wird, gleichzeitig mehrmals ein Signal erklingen, so kann auch ohne den

стинктам о «врожденных представлениях», как это сделал Реймарус *, не имеет, таким образом, смысла.

Среди двух способов поведения — «привычного» и «разумного», которые оба первоначально выходят из инстинктивного поведения, привычное — *третья* психическая форма, которую мы различаем, — представляет собой ту способность, которую мы называем *ассоциативной памятью* (мнеме). Эта способность вовсе не свойственна всем живым существам, как думали Херинг и Семон *. Ее *нет* у растений, что верно увидел уже Аристотель. Мы должны признать ее за всяким живым существом, поведение которого *медленно* и *постоянно* меняется на основе более раннего поведения того же рода и меняется жизненно полезным, то есть осмысленным, образом так, что каждый раз степень, в какой его поведение становится более осмысленным, находится в строгой зависимости от *числа* опытов или так называемых пробных движений. То, что животное вообще спонтанно совершает пробные движения (сюда можно отнести и спонтанные игровые движения), что оно имеет тенденцию к повторению движений, независимо от того, следует за ними удовольствие или неудовольствие, — все это покоится *не* на памяти, но является предпосылкой всякого воспроизведения, т. е. само есть врожденное влечение (влечение к повторению). Но то, что животное позднее повторяет движения, оказавшиеся удачными для удовлетворения какого-нибудь позитивного влечения, чаще (так что они «фиксируются» в нем), чем движения, не приведшие к успеху, и есть тот основной факт, который мы называем *принципом «удач и ошибок»*. Там, где мы находим такие факты, мы говорим об *упражнении*, если речь идет только о количественном; и о *приобретении* привычек, или же о *самодрессировке* или, если при этом вмешивается человек, о дрессировке со стороны Другого. Во всей растительной жизни, как мы показали, *ничего* этого нет, и она на это не способна, так как не имеет обратной связи состояний органов с некоторым центром, т. е. не имеет ощущений. И основу всей памяти составляет (названный так Павловым) *«условный рефлекс»*. Собака, например, выделяет определенный желудочный сок не только тогда, когда пища попадает в ее желудок, но уже при *виде* пищи — или *заслышав* шаги человека, который обычно приносит ей еду. А у человека пищеварительные соки выделяются даже тогда, когда во сне ему внушают, что он принимает соответствующую пищу. Если одновременно с поведением, которое вызывается каким-либо стимулом, одновременно многократно включать сиг-

adäquaten Reiz bei Eintreten des Signals das betreffende Verhalten eintreten. Solche Tatsachen nennt man «bedingten Reflex». Nur die psychische Analogie zu ihm ist die sogenannte *assoziative Gesetzlichkeit*, nach der ein Gesamtkomplex von Vorstellungen sich wiederherzustellen und seine fehlenden Glieder zu ergänzen strebt, wenn ein Teil dieses Komplexes sensorisch oder motorisch wiedererlebt wird. Vollständig strenge Assoziationen von Einzelvorstellungen, die nur dieser Gesetzmäßigkeit von Berührung und Ähnlichkeit, d. h. partieller Identität der Ausgangsvorstellungen mit früheren Komplexen, unterliegen, dürften *niemals* vorkommen, sowenig wie ein völlig isolierter, immer gleicher Reflex eines örtlich bestimmten Organs; sowenig auch wie eine streng reiz-proportionale Empfindung, unabhängig von allen wechselnden Triebeinstellungen und allem Gedächtnismaterial. Es handelt sich daher wahrscheinlich bei allen Assoziationsgesetzen genau so wie bei den Naturgesetzen der Physik, die Gesamtvorgänge betreffen, nur um *statistische* Regelmäßigkeiten. Alle diese Begriffe (Empfindung, assoziativer Reflex) haben daher den Charakter von Grenzbegriffen, die nur die Richtung einer gewissen Art von psychischen respektive physiologischen Veränderungen andeuten. *Annähernd* reine Assoziationen finden sich wohl nur bei ganz bestimmten Ausfallserscheinungen gedanklicher Oberdeterminanten, z. B. bei äußeren Klangassoziationen der Sprachworte im Zustande der Ideenflucht. Ferner kann gezeigt werden, daß im *Altern* der seelische Vorstellungsverlauf sich dem Assoziationsmodell mehr und mehr *annähert*, wie die Veränderungen der Schrift, des Zeichnens, der Malerei, der Sprache im hohen Alter zu bezeugen scheinen; sie erhalten alle einen zunehmend additiven, nicht-ganzheitlichen Charakter. Analog nähert sich im Altern die Empfindung der Reizproportionalität. Geradeso wie der leibliche Organismus im Laufe des Lebens immer mehr einen relativen Mechanismus hervorbringt — bis er im Tode ganz in einen solchen versinkt-, bringt auch unser psychisches Leben immer mehr rein *gewohnheitsmäßige* Verbindungen von Vorstellungen und Verhaltungsweisen hervor: der Mensch wird im Altern immer mehr der Sklave der Gewohnheit. Ferner folgen die Assoziationen von *Einzelvorstellungen genetisch* den Komplexassoziationen, die ihrerseits dem instinktiven Ablauf etwas näherstehen. Genau wie die nüchterne

нал, то и без адекватного стимула, как только раздается сигнал, может наступить соответствующее поведение. Такие факты называют «условным рефлексом». Лишь психической аналогией к нему является так называемая *ассоциативная закономерность*, согласно которой весь комплекс представлений стремится к восстановлению и дополнению отсутствующих членов, если часть этого комплекса сенсорно или моторно переживается вновь. Совершенно строгих ассоциаций отдельных представлений, которые подчинялись бы лишь этой закономерности смежности и сходства, т. е. частичному тождеству исходных представлений и более ранних комплексов, не может быть *никогда*, равно как не может существовать полностью изолированный, всегда равный себе рефлекс пространственно определенного органа; равно как не может быть и ощущений, строго пропорциональных вызвавшим их раздражениям, независимых от меняющихся установок влечения и всего материала памяти. Поэтому применительно ко всем законам ассоциации, так же, как и применительно к естественным законам физики, касающимся совокупности процессов, речь идет, вероятно, о *статистических* закономерностях. Поэтому все эти понятия (ощущение, ассоциативный рефлекс) имеют характер пограничных понятий, которые лишь указывают направление психических или физиологических изменений определенного рода. Приближение к чистым ассоциациям обнаруживается, пожалуй, только при определенных болезненных выпадениях высших детерминант мышления, например, при внешней ассоциации звуков произносимых слов в состоянии скачки идей *. Далее, можно показать, что при *старении* душевный процесс представлений все больше и больше *приближается* к ассоциативной модели, как об этом, кажется, свидетельствуют изменения в письме, рисунке, живописи, языке в преклонном возрасте; они приобретают все более суммативный, нецелостный характер. Аналогичным образом в старости ощущение становится более пропорциональным раздражению. Точно так же, как телесный организм в процессе жизни все больше порождает относительный механизм — пока, наконец, умирая, он не погружается в него целиком, — так и наша психическая жизнь все больше призводит чисто *привычные* соединения представлений и способов поведения; человек в старости все больше *становится* рабом привычки. Далее, ассоциации *отдельных* представлений *генетически* следуют за сложными ассоциациями, которые, со своей стороны, несколько ближе стоят к инстинктивному процессу. Точно так же, как трезвое восприятие фактов без

Wahrnehmung von Tatbeständen ohne Phantasieüberschuß respektive mythische Verarbeitung ein Spätphänomen der seelischen Entwicklung ist für den Einzelnen respektive für ganze Völker, so ist auch die assoziative Verbindung ein solches Spätphänomen [8]. Es hat sich ferner gezeigt, daß es fast keine Assoziation gibt, die ganz ohne intellektuellen Einfluß ist. Niemals findet sich der Fall, daß der Übergang von assoziativer Zufallsreaktionen zu sinnmäßiger Reaktion *streng stetig* mit der Zahl der Versuche wächst. Die Kurven zeigen fast immer Unstetigkeiten, und zwar in dem Sinne, daß die Wendung von Zufall zu Sinn schon etwas früher eintritt, als es das *reine* Prinzip von Versuch und Irrtum nach den Wahrscheinlichkeitsregeln erwarten läßt. —

Das Prinzip des Gedächtnisses ist in irgendeinem Grade bereits bei allen Tieren tätig und stellt sich als unmittelbare Folge des Auftretens des Reflexbogens, einer Scheidung des sensorischen vom motorischen Systeme dar. In der Verbreitung gibt es nun aber gewaltige Unterschiede. Die typischen Instinkttiere mit kettenartig geschlossenem Bau zeigen es am wenigsten; die Tiere von plastischer, wenig starrer Organisation, mit großer breiter Kombinierbarkeit immer neuer Bewegungen aus Teilbewegungen, zeigen es am schärfsten (Säuge- und Wirbeltiere). Eng verbindet sich das Prinzip vom ersten Augenblick seines Auftretens an mit der Handlungs- und Bewegungs*nachahmung* auf Grund des Affektausdruckes und der Signale der Artgenossen. «*Nachahmung*» und «*Kopieren*» sind nur Spezialisierungen jenes *Wiederholungs*triebes, der zunächst eigenen Verhaltungweisen und Erlebnissen gegenüber tätig ist sozusagen den Dampf alles reproduktiven Gedächtnisses darstellt. Durch die Verknüpfung beider Erscheinungen bildet sich erst die wichtige Tatsache der «*Tradition*», die zur biologischen Vererbung eine ganz neue *Dimension* der Bestimmung des tierischen Verhaltens durch die Vergangenheit des Lebens der Artgenossen hinzubringt, die jedoch anderseits von aller *freibewußten Erinnerung* an Vergangenes (Anamnesis) und von aller Überlieferung auf Grund von Zeichen, Quellen, Dokumenten aufs *allerschärfste geschieden* werden muß. Während jene letzteren Formen von Überlieferung nur dem Menschen eigentümlich sind, tritt die Tradition schon in den Horden, Rudeln und sonstigen Geselschaftsformen der Tiere auf. Auch hier «lernt» die Herde, was die Pioniere vormachen, und vermag es kommenden Generationen zu überliefern. Ein gewisser «Fortschritt» ist schon durch die Tradition möglich. Doch beruht alle *echte* menschliche Entwicklung wesentlich auf einem zunehmenden *Abbau* der Tradition. Bewußte «*Erinnerung*» an individuelle, einmalig

излишней фантазии или мифической переработки есть *поздний* феномен в душевном развитии и отдельного человека, и целых народов, так и ассоциативная связь является таким поздним феноменом [8]. Далее, оказалось, что почти нет ассоциаций, на которые бы *не* оказал влияния интеллект. Нет такого случая, чтобы переход от случайной ассоциативной реакции к смысловой реакции постоянно возрастал в *строгом соответствии* с числом опытов. Графики почти всегда показывают непостоянство, и притом такого рода, что поворот от случая к смыслу происходит уже несколько раньше, чем это следует согласно правилам вероятности из *одного только* принципа проб и ошибок.

Принцип памяти действует в какой-то мере у всех животных и представляет собой непосредственное следствие появления рефлекторной дуги, отделения сенсорной системы от моторной. Но в его распространенности имеются сильные различия. Животные с типично инстинктивным поведением, с цепеобразно замкнутым строением обнаруживают его меньше всего; животные с пластической, нежесткой организацией, с большой возможностью комбинации новых движений из частичных движений демонстрируют его с наибольшей четкостью (млекопитающие и позвоночные). С первого момента появления этот принцип тесно соединяется с *подражанием* действиям и движенниям на основе выражений аффекта и сигналов сородичей. «Подражание» и «копирование» суть лишь спецификации того влечения к *повторению*, которое первоначально действует применительно к *собственным* способам поведения и переживаниям и представляет собой, так сказать, движущую силу всей репродуктивной памяти. Только благодаря соединению обоих явлений и образуется «традиция» — важный момент, *привносящий* к биологическому наследованию совершенно новое измерение — определение поведения животного через прошлую жизнь сородичей. Традицию, однако, надо *самым решительным образом* отделять ото всякого *свободно осознанного воспоминания* о прошлом (анамнезис) и ото всякого предания основанного на знаках, источниках, документах. В то время как последние формы предания свойственны только человеку, традиция выступает уже в ордах, стаях и других общественных формах животных. И здесь стадо «учится» тому, что показывают его вожаки, и способно передавать это будущим поколениям. Известный «прогресс» возможен уже благодаря традиции. Но всякое *подлинно* человеческое развитие основывается, в сущности, на все возрастающем оттеснении традиции. Осознанное «*воспоминание*» об инди-

erlebte Geschehnisse stetige Identifikation einer Mehrheit von Erinnerungsakten untereinander auf ein und dasselbe Vergangene hin, die wahrscheinlich *nur* dem Menschen eigen ist, stellt stets die *Auflösung*, ja die eigentliche *Tötung* der lebendigen Tradition dar. Die tradierten Inhalte sind uns ja gleichwohl stets als «*gegenwärtig*» gegeben, sind zeitlich undatiert, und erweisen sich wohl als wirksam auf unser gegenwärtiges Tun, ohne aber selbst dabei in einer bestimmten Zeitdistanz gegenständlich zu werden. Die Vergangenheit *suggeriert* uns mehr in der «Tradition», als daß wir um sie wissen. Die Suggestion, ja nach P. Schilder wahrscheinlich auch die Hypnose, ist eine schon in der Tierwelt weitverbreitete Erscheinung. Letztere dürfte als Hilfsfunktion der Begattung entstanden sein und diente wohl zuerst dem Ziele, das Weibchen in einen Zustand der Lethargie zu versetzen. Die Suggestion ist eine primäre Erscheinung gegenüber der «Mitteilung» z. B. eines Urteils, dessen Sachverhalt selbst im «Verstehen» erfaßt wird. Dieses letztere «Verstehen» von gemeinten Sachverhalten, die in einem sprachlichen Satz geurteilt werden, findet sich nur beim Menschen. Die Abtragung der Traditionsgewalt schreitet in der menschlichen Geschichte zunehmend fort. Sie ist eine Leistung der ratio, die stets in ein und demselben Akte einen tradierten Inhalt objektiviert und dadurch in die Vergangenheit, in die er gehört, gleichsam *zurück*wirft — damit den Boden freimachend für je *neue* Erfindungen und Entdeckungen. In der Geschichte nimmt der Druck, den die Tradition auf unser Verhalten *vor*bewußt ausübt, analog durch die fortschreitende Geschichs*wissenschaft* zunehmend ab. Die Wirksamkeit des assoziativen Prinzips bedeutet im Aufbau der psychischen Welt zugleich den *Verfall* des Instinktes und seiner Art von «Sinn», wie Fortschritt der Zentralisierung und der gleichzeitigen Mechanisierung des organischen Lebens. Sie bedeutet ferner die zunehmende *Herauslösung* des organischen *Individuums* aus der Artgebundenheit und aus der anpassungslosen *Starrheit* des Instinktes. Denn erst durch den Fortschritt dieses Prinzips vermag das Individuum sich je *neuen*, d. h. nicht-arttypischen Situationen anzupassen; es hört damit auf, nichts weiter zu sein als ein Durchgangspunkt von Fortpflanzungsprozessen.

Ist das Prinzip der Assoziation im Verhältnis zur technischen Intelligenz ein relatives Prinzip der Starrheit und Gewohnheit — ein «konservatives» Prinzip — , so ist es im Verhältnis zum Instinkt jedoch bereits ein mächtiges Werkzeug der *Befreiung*. Es schafft eine ganz neue *Dimension* von Möglichkeiten des Reicherwerdens des Lebens.

видуальных, однократно пережитых событиях и постоянная идентификация множества актов воспоминания между собой относительно одного и того же прошлого, которые, вероятно, свойственны только человеку, это всегда *разложение* и, собственно, даже *умерщвление* живой традиции. Все-таки содержание традиции всегда дано нам как «настоящее», оно не датировано по времени и *воздействует* на наше поведение в настоящем, *не становясь* само *предметным* в определенной временной дистанции. В «традиции» мы скорее поддаемся *внушению* со стороны прошлого, чем *знаем* о нем. Внушение, а по П. Шильдеру *, вероятно, и гипноз — явление, широко распространенное уже в животном мире. Гипноз, видимо, возник в качестве вспомогательной функции при спаривании и первоначально служил погружению самки в состояние летаргии. Внушение — явление более изначальное, чем «сообщение», например, сообщение какого-то суждения, когда само положение дел, о котором оно говорит, постигается путем «понимания». Это «понимание» полагаемого положения дел, суждение о котором высказывается в предложении языка, встречается *только* у человека. В ходе человеческой истории сила традиции все более и более ослабевает. Это результат действия ratio, которое всегда одним и тем же актом объективирует традиционное содержание и благодаря этому как бы отбрасывает его в прошлое, к которому оно принадлежит, освобождая тем самым почву для *новых* открытий и изобретений. Аналогичным образом, благодаря прогрессу исторической *науки*, в ходе истории все больше убывает то давление, которое *под*сознательно оказывает на наше поведение традиция. Действенность ассоциативного принципа в построении психического мира означает вместе с тем *упадок* инстинкта и свойственного ему «смысла», равно как и прогресс в централизации и одновременной механизации органической жизни. Она означает, далее, все возрастающее *освобождение органического индивида* от привязанности к виду и от неадаптирующейся *жесткости* инстинкта. Ибо лишь благодаря прогрессу этого принципа индивид может приспособиться ко всякий раз *новым*, т. е. нетипичным для вида ситуациям; тем самым он перестает быть всего лишь точкой пересечения процессов размножения.

Если в отношении к техническому интеллекту принцип ассоциации является, таким образом, принципом относительной неподвижности и привычности — «консервативным» принципом, то в отношении к инстинкту это уже мощное орудие *освобождения*. Оно создает совершенно новое *измерение* возможностей обогащения жизни.

Das gilt auch für die *Triebe*. Der vom Instinkt entbundene Trieb erscheint relativ schon bei den höheren Tieren und damit freilich der Horizont der *Maßlosigkeit* — er wird schon hier mögliche Lustquelle, *unabhängig* vom Ganzen der Lebenserfordernisse. Nur solange z. B. der Sexualimpuls eingebettet ist in die tiefe Rhythmik der mit dem Wandel der Natur einhergehenden Brunstzeiten, ist er ein unbestechlicher *Diener* des Lebens. Aus der instinktiven Rhythmik herausgelöst, wird er mehr und mehr selbständige Quelle der Lust und kann schon bei höheren Tieren, insbesondere bei gezähmten, den biologischen Sinn seines Daseins weit überwuchern (z. B. Onanie bei Affen, Hunden usw.). Wird das Triebleben, das ursprünglich durchaus auf Verhaltungsweisen und *Güter* und keineswegs auf die Lust *als* Gefühl gerichtet ist, prinzipiell als Lustquelle benutzt, wie in allem Hedonismus, so haben wir es mit einer späten Dekadenzerscheinung des Lebens zu tun. Die rein auf die Lust gerichtete Lebenshaltung stellt eine ausgesprochene *Alters*erscheinung des individuellen wie des Völker-Lebens dar, wie etwa der alte Trinker, der «den Tropfen kostet», und analoge Erscheinungen im Erotischen bezeugen. Ebenso ist die Trennung der höheren und niederen seelischen Funktionsfreuden von der Zustandslust der Triebbefriedigung und das Überwuchern der Zustandslust über die vitalen und geistigen Funktionsfreuden eine Alterserscheinung. Erst im Menschen aber nimmt diese Isolierbarkeit des Triebes aus dem instinktiven Verhalten und jene Trennbarkeit von Funktions- und Zustandslust die ungeheuerlichsten Formen an, sodaß man mit Recht gesagt hat, der Mensch könne immer nur mehr oder weniger als ein Tier sein, niemals aber — ein Tier.

Wo immer die Natur diese neue psychische Form des assoziativen Gedächtnisses aus sich hervorgehen ließ, hat sie, wie ich schon oben andeutete, immer auch zugleich das Korrektiv für ihre Gefahren schon in die ersten Anlagen dieser Fähigkeit mithineingelegt. Und dieses Korrektiv ist nichts anderes als die *vierte* Wesensform des psychischen Lebens — die prinzipiell noch organisch gebundene *praktische Intelligenz*, wie wir sie nennen wollen. Eng mit ihr einher geht die Wahlfähigkeit und Wahlhandlung, ferner die Vorzugsfähigkeit für die Güter oder für die Artgenossen im Prozess der Fortpflanzung (Anfänge des Eros).

Auch das intelligente Verhalten können wir zunächst definieren ohne Hinblick auf die psychischen Vorgänge. Ein Lebewesen «verhält» sich

Это имеет силу и для *влечений*. Влечение, освобожденное от инстинкта, относительно проявляется уже у высших животных, и тем самым возникает горизонт *безмерности*: уже здесь оно становится возможным источником наслаждения, независимым от жизненных потребностей как целого. Лишь до тех пор, пока, например, сексуальный импульс включен в глубинную ритмику периодов течки, сопутствующих изменениям в природе, он остается неподкупным *слугой* жизни. Будучи вырван из инстинктивной ритмики, он все больше становится самостоятельным источником *наслаждения* и уже у высших животных, особенно у домашних, может заглушить *биологический смысл* своего существования (например, онанизм у обезьян, собак и т. д.). Если жизнь влечений, первоначально направленная исключительно на способы поведения и на блага, а отнюдь не на наслаждение как чувство, принципиально используется в *качестве* источника наслаждений, как во всяком гедонизме, то мы имеем дело с поздним явлением декаданса жизни. Образ жизни, ориентированный только на наслаждение, представляет собой явно *старческое* явление, как в индивидуальной жизни, так и в жизни народов, как о том свидетельствуют, например, старый пьяница, «смакующий капельку», и аналогичные явления в эротической сфере. Такое же старческое явление — отделение высших и низших функциональных радостей души от наслаждения состоянием удовлетворения влечения и гипертрофия наслаждения этим состоянием за счет витальных и духовных функциональных радостей. Но только у человека эта возможность изолировать влечение от инстинктивного поведения и отделить наслаждение функцией от наслаждения состоянием принимает самые чудовищные формы, так что с полным правом было сказано, что человек всегда может быть лишь чем-то большим *или* меньшим, чем животное, но животным — никогда.

Где бы ни порождала природа эту новую психическую форму ассоциативной памяти, она, как я указал выше, всегда одновременно вкладывала уже в первые зачатки этой способности корректив ее опасностей. И этот корректив есть не что иное, как *четвертая* сущностная форма психической жизни — принципиально еще органически скованный *практический интеллект*, как мы собираемся его называть. В тесной связи с ним возникают способность к выбору и избирательное действие, затем — способность к предпочтению благ или предпочтению сородичей в процессе размножения (начатки эроса).

Разумное поведение мы тоже сначала можем определить безотносительно к психическим процессам. Живое существо ведет себя

intelligent, wenn es ohne Probierversuche, oder je neue hinzutretende Probierversuche, ein sinngemäßes — sei es «kluges», sei es das Ziel zwar verfehlendes, aber doch merkbar anstrebendes, also «törichtes»-Verhalten neuen, weder art- noch individualtypischen Situationen gegenüber vollzieht, und zwar *plötzlich*, und vor allem unabhängig von der *Anzahl* der vorher gemachten Versuche, eine triebhaft bestimmte Aufgabe zu lösen. Wir sprechen von organisch gebundener Intelligenz so lange, als das innere und äußere Verfahren, das das Lebewesen einschlägt, im Dienste einer Triebregung und einer Bedürfnisstillung steht. Wir nennen ferner diese Intelligenz auch praktisch, da ihr Endsinn immer Handeln ist, durch das der Organismus sein Trieb-Ziel entweder erreicht oder verfehlt [9]. Gehen wir aber auf die psychische Seite hinüber, so können wir Intelligenz definieren als die plötzlich aufspringende *Einsicht* in einen zusammenhängenden *Sachverhalt* und Wertverhalt innerhalb der Umwelt, der weder direkt wahrnehmbar gegeben ist noch auch je wahrgenommen wurde, d. h. reproduktiv verfügbar wäre. Positiv ausgedrückt: als *Einsicht* in einen *Sachverhalt* auf Grund eines Beziehungsgefüges, dessen Fundamente zu einem Teil in der Erfahrung gegeben sind, zum anderen Teil *antizipatorisch* in der Vorstellung, z. B. auf einer bestimmten Stufe optischer Anschauung, hinzu ergänzt werden. Für diese nicht reproduktive, sondern *produktive* Denken ist also kennzeichnend immer die *Antizipation*, das *Vorher*haben eines *neuen*, nie erlebten Tatbestandes (prudentia, providentia, Schlauheit, List). Der Unterschied gegenüber dem assoziativen Gedächtnis liegt hier klar zutage: die zu erfassende Situation, der im Verhalten praktisch Rechnung zu tragen ist, ist nicht nur artneu und atypisch, sondern vor allem auch dem *Individuum* «neu». Ein solches objektiv sinnvolles Verhalten erfolgt außerdem *plötzlich* und zeitlich *vor* neuen Probierversuchen und unabhängig von der *Zahl* der vorhergehenden Versuche. Auch im Ausdruck, insbesondere des Auges, drückt sich diese Plötzlichkeit aus, z. B. im Aufleuchten des Auges, das W. Köhler sehr plastisch als Ausdruck eines «Aha»-erlebnisses deutet. Ferner: Nicht Verbindungen von Erlebnissen, die nur gleichzeitig gegeben waren, rufen die neue Vorstellung hervor, die eine Lösung der Aufgabe enthält; auch nicht feste, typische, wiederkehrende Gestaltsstrukturen der Umwelt lösen das intelligente Verhalten aus — vielmehr sind es vom Triebziel gleichsam *ausgewählte Sach*beziehungen der Umweltteile *zueinander*, welche die neue Vorstellung zufolge haben: Beziehungen wie gleich, ähnlich,

разумно, если оно без пробных попыток или же без всякий раз добавляющихся новых проб осуществляет смысловое — «умное» либо же хотя и не достигающее цели, но явно стремящееся к ней, то есть «глупое» поведение по отношению к новым ситуациям, не типичным ни для вида, ни для индивида, то есть *внезапно*, прежде всего — независимо от *числа* предпринятых до того попыток решить задачу, определенную влечением. Мы говорим об органически скованном интеллекте до тех пор, пока внутренние и внешние действия животного существа служат влечению и удовлетворению потребности. Далее, мы называем этот интеллект практическим, так как его конечным смыслом всегда является действие, благодаря которому организм достигает или не достигает своей цели [9]. Но если мы перейдем к психической стороне, то сможем определить интеллект как внезапно возникающее *усмотрение* связного предметного и ценностного *обстояния дел* в окружающем мире, не только не данного непосредственному восприятию, но и никогда не воспринимавшегося прежде, так что его невозможно воспроизвести. Выражаясь позитивно, это — *усмотрение* обстояния дел на основе системы отношений, фундамент которой *отчасти* дан в опыте, а отчасти дополняется в представлении с помощью *предвосхищения*, например, на определенной ступени оптического созерцания. Для этого *продуктивного*, а не репродуктивного мышления всегда характерно *предвосхищение*, *предварительное* обладание новым, никогда не переживавшимся фактом (prudentia, providentia *, хитрость, изворотливость). Отличие от ассоциативной памяти здесь очевидно: ситуация, которая должна быть понята и практически учтена в процессе поведения, не только нова и нетипична для вида, но прежде всего «нова» и для *индивида*. Такое объективно осмысленное поведение является, кроме того, *внезапным* и совершается во временном отношении *прежде* новых проб и независимо от *числа* предшествующих попыток. Эта внезапность проявляется даже в выражении, в особенности в выражении глаз, например, в том, что они загораются, что В. Келер ** весьма пластично толкует как выражение «ага!»-переживания. Далее, новое представление, содержащее решение задачи, вызывают не связи тех переживаний, которые просто были даны одновременно; и разумное поведение вызывается не прочными, типичными, повторяющимися образными структурами окружающего мира, но скорее *предметные взаимоотношения* частей окружающего мира, которые как бы *избрала* цель влечения, имеют своим следствием новое представление; это такие отношения, как «равно», «сходно»,

analog zu *X*, Mittelfunktion zur Erreichung von etwas, Ursache von etwas, usw.

Ob die Tiere, insbesondere die höchsten Menschenaffen, Schimpansen, die hier geschilderte Stufe des psychischen Lebens erreicht haben oder nicht, darüber herrscht heute ein verwickelter und unerledigter wissenschaftlicher Streit, den ich hier nur oberflächlich berühren kann. Seit Wolfgang Köhler seine auf der deutschen Versuchsstation in Teneriffa mit erstaunlicher Geduld und Ingeniosität vorgenommenen langjährigen Versuche mit Schimpansen in den Abhandlungen der preußischen Akademie der Wissenschaft veröffentlicht hat, ist der Streit nicht verstummt, an dem sich fast alle Psychologen beteiligt haben. Köhler spricht meines Erachtens mit vollem Recht seinen Versuchstieren einfachste Intelligenzhandlungen zu. Andere Forscher bestreiten sie — fast jeder sucht mit anderen Gründen die alte Lehre zu stützen, es komme den Tieren nichts weiter zu als Gedächtnis und Instinkt und es sei die Intelligenz auch schon als primitive Schlußfolgerung (ohne Zeichen) ein, ja *das* Monopol des Menschen. Die Köhlerschen Versuche bestanden darin, daß zwischen dem Triebziel (z. B. eine Frucht, etwa eine Banane) und dem Tiere steigend verwickeltere Umwege oder Hindernisse oder als mögliche «Werkzeuge» dienende Gegenstände (Kisten, Stöcke, Seile, mehrere ineinander schiebbare Stöcke, Stöcke, die erst herbeizuschaffen oder zu solchen zu präparieren waren) eingeschoben wurden, und dann zu beobachten, ob, wie und mit welchen vermutlichen psychischen Funktionen das Tier nun sein Triebziel zu erreichen weiß und wo hier die bestimmten *Grenzen* seiner Leistungsfähigkeiten liegen. Die Versuche erwiesen meines Erachtens klar, daß die Leistungen der Tiere *nicht* alle aus Instinkten und dazutretenden assoziativen Vorgängen abgeleitet werden können, sondern daß in einigen Fällen *echte Intelligenz*handlungen vorliegen. Was an solch praktisch-organisch gebundener Intelligenz vorzuliegen scheint, sei kurz skizziert: Indem das Triebziel, z. B. eine Frucht, dem Tiere optisch aufleuchtet und sich gegenüber dem optischen Umwelt-Felde scharf abhebt und verselbständigt, bilden sich alle Gegebenheiten, die die Umwelt des Tieres enthält, insbesondere das ganze optische Feld zwischen Tier und Umwelt, eigenartig um. Es strukturiert sich in seinen Sachbezügen so, erhält ein derartiges *relativ* «abstraktes» Relief, daß Dinge, die, für sich wahrgenommen,

«аналогично X», «посредствующая функция для достижения чего-либо», «причина чего-либо» и т. д.

Достигли ли животные, в особенности высшие человекообразные обезьяны, шимпанзе, описанной тут ступени психической жизни — по этому поводу в науке царит ныне запутанный и неразрешенный спор, которого я могу тут коснуться лишь вскользь. Этот спор, в котором приняли участие почти все психологи, не утихает с тех пор, как Вольфганг Келер опубликовал в «Докладах Прусской Академии наук» результаты своих многолетних опытов с шимпанзе, проделанных с удивительным терпением и изобретательностью на немецкой опытной станции на Тенерифе. Келер, по-моему, с полным правом признает за своими подопытными животными способность к простейшим разумным действиям. Другие исследователи это оспаривают — почти каждый пытается по-новому обосновать старое учение о том, что животным присущи лишь память и инстинкт, а интеллект даже в виде примитивного умозаключения (без употребления знаков) составляет монополию человека. Опыты Келера состояли в том, что между целью влечения животного (например плодом, допустим, бананом) и самим животным воздвигали все более сложные препятствия, все более запутанные обходные пути или предметы, способные служить «орудиями» (ящики, веревки, палки, далее, палки, которые можно всунуть одна в другую, которые надо сначала принести или изготовить), а затем наблюдали, сумеет ли животное достигнуть цели своего влечения, и если да, то как и, предположительно, при помощи каких психических функций, и где здесь проходят определенные *границы* его способностей к выполнению работы. Опыты, по-моему, ясно продемонстрировали, что результаты деятельности животного *не* могут быть полностью выведены из инстинктов и примыкающих к ним ассоциативных процессов, но что в некоторых случаях налицо *подлинно разумные* действия. Коротко скажем, что́ тут, очевидно, присутствует от такого практически-органически связанного интеллекта. В то время как цель влечения, например, плод, оптически высвечивается для животного и резко выделяется и обособляется на оптическом поле окружающего мира, — *все* данности, какие содержит окружающий мир животного, в особенности, все оптическое поле между животным и окружающим миром, специфически преобразуются. Оно структурируется в своих предметных связях таким образом и приобретает такого рода *относительно* «абстрактный» рельеф, что вещи, которые, воспринятые сами по себе, казались либо чем-то безраз-

entweder gleichgültig erscheinen oder als etwas «zum Beißen», etwas «zum Schlafen» (z. B. eine Decke, die das Tier aus seinem Schlafraum holt, um eine direkt nicht erreichbare, außerhalb des Käfigs liegende Frucht heranzuziehen), den *dynamischen Bezugscharakter* «Ding zum Fruchtholen» erhalten; nicht also nur wirkliche Stöcke, die den Ästen ähnlich sind, an denen im normalen Baumleben des Tieres Früchte hängen — das könnte noch als Instinkt gedeutet werden —, sondern auch ein Stück Draht, eine Strohhutkrempe, Strohhalme, eine Decke, kurz *alles*, was die abstrakte Vorstellung erfüllt, «beweglich und langgestreckt» zu sein. *Die Triebdynamik im Tiere selbst ist es*, die sich hier zu *versachlichen* und in die Umgebungsbestandteile hinein zu *erweitern* beginnt. Der Gegenstand, den das Tier gebraucht, erhält den allerdings nur *okkasionellen* dynamischen Funktionswert eines «Etwas zur Annäherung der Frucht». Das Seil, der Stock *selbst* scheint sich dem Tiere auf das optisch gegebene Ziel hin zu «richten», wenn nicht hin zu *bewegen*. Das Kausal- oder *Wirk*phänomen, das keineswegs in ein regelmäßiges Nacheinander der Erscheinungen aufgeht, dürften wir hier in seinem ersten Ursprung belauschen. «Wirken» ist also ein Phänomen, das in der Vergegenständlichung der erlebten Triebhandlungskausalität des Lebewesens auf die Dinge der Umwelt beruht, und fällt hier mit «Mittel»-sein noch vollständig zusammen. Gewiß findet die beschriebene Umstrukturierung hier nicht durch bewußte reflexive Tätigkeit statt, sondern durch eine Art *anschaulich* sachlicher «Umstellung» der Umweltgegebenheiten selbst. Der große Unterschied der Begabung der Tiere zu solchen Verhalten bestätigt übrigens den intelligenten Charakter dieser Handlungen. Ähnliches gilt für Wahl und Wahlhandlung. Es ist irrig, dem Tiere die Wahlhandlung abzusprechen, zu meinen, daß immer nur der je «stärkere» Einzeltrieb es bewege. Das Tier ist kein Triebmechanismus. Nicht nur sind seine Triebimpulse nach fürenden Obertrieben und ausführenden Untertrieben und Hilfstrieben, ferner nach Trieben zu allgemeineren und spezielleren Leistungen bereits schar gegliedert; es vermag darüber hinaus auch von seinem Trieb*zentrum* her *spontan* in seine Triebkonstellation einzugreifen und bis zu einer gewisen Grenze nahewinkende Vorteile zu meiden, um zeitlich entferntere und nur auf Umwegen zu gewinnende, aber größere zu erreichen. Das, was das Tier sicher nicht hat, ist erst

личным, либо предназначенным «для кусания», «для игры», «для сна» (например, подстилка, которую животное приносит из спального помещения, чтобы подтянуть непосредственно не достижимый, находящийся вне клетки плод), получают *динамически-соотносительную характеристику* «вещь для доставания *плода*»; и не только настоящие палки, сходные с ветвями, на которых растут плоды, — это входит в нормальную жизнь, какую животное ведет на деревьях, и может быть истолковано как инстинкт, — но и кусок проволоки, поля соломенной шляпы, соломинка, подстилка, короче, *все*, что исполняет абстрактное представление о «подвижности и вытянутости». Именно *динамика влечения в самом животном* начинает здесь *опредмечиваться* и *расширяться* в элементах окружающей среды. Конечно, предмет, употребляемый животным, получает лишь *ситуативное* динамическое функциональное значение «чего-то для приближения плода». *Сама* веревка или палка кажется животному «*направленной*», если не *движущейся* к оптически данной цели. Мы можем здесь поглядеть за самым началом возникновения феномена каузальности, или воздействия, который отнюдь не исчерпывается равномерной последовательностью явлений. «Воздействие» есть, таким образом, феномен, базирующийся на опредмечивании переживаемой живым существом каузальности своего действия, диктуемого влечением перенесением ее на вещи окружающего мира; здесь оно еще полностью совпадает с бытием предмета как «средства». Конечно, описанное переструктурирование происходит здесь не через осознанную рефлексивную деятельность, а через некий род *наглядной* предметной «перестановки» самих данностей окружающего мира. Значительные различия в способности животных к такому поведению подтверждают, впрочем, разумный характер этих действий. То же относится к выбору и избирательному действию. Заблуждение — отказывать животному в избирательном действии и думать, что им всегда движет лишь «более сильное» частное влечение. Животное — не механизм влечений. Импульсы его влечений не только четко расчленены сообразно руководящим высшим влечениям и исполняющим низшим и вспомогательным влечениям, далее, сообразно влечениям к более общим и более специальным результатам; но помимо этого оно может *спонтанно*, исходя из *центра* своих влечений, вмешиваться в их констелляцию и до известных пределов избегать близкой выгоды ради достижения более отдаленных во времени и доступных лишь на *окольном пути*, но зато больших преимуществ. Чего действительно нет у животного,

jenes Vorziehen zwischen *Werten* selbst — z. B. das Nützliche vor dem Angenehmen — unabhängig von den einzelnen konkreten Güter*dingen*. In allem Affektiven steht das Tier dem Menschen sogar noch viel *näher* als in bezug auf Intelligenz; Geschenk, Freundschaft und ähnliches kann man bereits bei Tieren finden.

II.

Hier erhebt sich nun die für unser ganzes Problem *entscheidende Frage*: Besteht, wenn dem Tiere Intelligenz zukommt, überhaupt noch mehr als ein nur *gradueller Unterschied zwischen Mensch und Tier*? Besteht dann noch ein *Wesen*sunterschied? Oder aber gibt es über die bisher behandelten Wesensstufen hinaus noch etwas ganz *Anderes* im Menschen, ihm *spezifisch* Zukommendes, was durch *Wahl* und *Intelligenz* überhaupt nicht getroffen und erschöpft ist?
Hier scheiden sich die Wege am schärfsten. Die *Einen* wollen dem Menschen Intelligenz und Wahl vorbehalten und sie dem Tiere absprechen. Sie behaupten also zwar einen *Wesen*sunterschied, behaupten ihn aber eben da, wo nach meiner Ansicht *kein* Wesenunterschied vorliegt. Die *Anderen*, insbesondere alle Evolutionisten der Darwin- und Lamarckschule, lehnen mit Darwin, Schwalbe und auch W. Köhler einen letzten Unterschied zwischen Mensch und Tier ab, eben weil das Tier auch bereits Intelligenz besitze. Sie hängen eben damit in irgendeiner Form der großen Einheitslehre vom Menschen an, die als Theorie des «homo faber» bezeichnet wird — und kennen selbstverständlich dann auch keinerlei metaphysisches Sein und keine *Metaphysik* des Menschen, d. h. kein auszeichnendes Verhältnis, das der Mensch als *solcher* zum Weltgründe besäße.
Was mich betrifft, so muß ich diese beiden Lehren auf das entschiedenste zurückweisen. Ich behaupte: Das Wesen des Menschen und das, was man seine *Sonder*stellung nennen kann, steht *hoch* über dem, was man Intelligenz und Wahlfähigkeit nennt, und würde auch nicht erreicht, wenn man sich diese Intelligenz und Wahlfähigkeit quantitativ beliebig, ja bis ins Endlose gesteigert vorstellte [10]. Aber auch das wäre verfehlt, wenn man sich das Neue, das den Menschen zum Menschen macht, nur dächte als eine zu den bisherigen psychischen Stufen, Gefühlsdrang, Instinkt, assoziatives Gedächtnis, Intelligenz und Wahl, noch hinzukommende neue Wesensstufe psychischer

так этого упомянутого предпочтения в выборе между самими ценностями — например, полезного в ущерб приятному — независимо от отдельных конкретных *вещей как благ*. В области всего аффективного животное даже намного *ближе* человеку, чем в отношении интеллекта; дарение, примирение, дружбу и тому подобное можно найти уже у животных.

II

Здесь возникает *вопрос*, имеющий *решающее* значение для всей нашей проблемы: если животному присущ интеллект, то *отличается ли вообще человек от животного более, чем только по степени*? Есть ли еще тогда *сущностное* различие? Сформулируем по-другому: существует ли в человеке помимо до сих пор рассматривавшихся сущностных ступеней еще что-то совершенно *иное, специфически* ему присущее, что вообще не затрагивается и не исчерпывается *выбором* и *интеллектом*?
Здесь пути расходятся резче всего. *Одни* хотят оставить интеллект и выбор за человеком и отказать в них животному. Они утверждают, таким образом, *сущностное* различие, но утверждают его именно в том, в чем, по-моему, нет *никакого* сущностного различия. *Другие*, в особенности все эволюционисты дарвиновской и ламарковской школ, отвергают вместе с Дарвином, Швальбе * и В. Келером существование какого-либо окончательного различия между человеком и животным, именно потому, что уже животное обладает интеллектом. А тем самым они в какой-то форме следуют великому учению о единстве человека, которое называется теорией «homo faber» ** — и, само собой разумеется, не ведают тогда никакого метафизического бытия и никакой *метафизики* человека, т. е. никакого отличительного отношения человека как *такового* к мировой основе.
Что касается меня, то я должен самым решительным образом отвергнуть *оба* учения. Я утверждаю: сущность человека и то, что можно назвать его особым положением, *возвышается* над тем, что называют интеллектом и способностью к выбору, и оно не было бы достигнуто, даже если представить себе, что этот интеллект и способность к выбору возросли в количественном отношении произвольно высоко, да хотя бы и бесконечно [10]. Но неправильно было бы и мыслить себе то новое, что делает человека человеком, только как новую сущностную ступень психических и

und der *Vital*sphäre angehöriger Funktionen und Fähigkeiten, die zu erkennen also noch in der Kompetenz der *Psychologie* läge. *Das neue Prinzip*, das den Menschen zum Menschen macht, *steht außerhalb* alles dessen, was wir *Leben*, von innen psychisch oder von außen vital, im weitesten Sinne nennen können. Das, was den Menschen zum Menschen macht, ist ein *allem Leben überhaupt ent: gegengesetztes Prinzip*, das man als solches überhaupt nicht auf die «natürliche Lebensevolution» zurückführen kann, sondern das, wenn auf etwas, nur auf den obersten Grund der Dinge selbst zurückfällt — auf denselben Grund also, dessen Teil-Manifestation auch das «Leben» ist. Schon die Griechen behaupteten ein solches Prinzip und nannten es «Vernunft»[11]. Wir wollen lieber ein umfassen: deres Wort für jenes X gebrauchen, ein Wort, das wohl den Begriff der Vernunft mitumfaßt, aber neben dem Ideendenken auch eine bestimmte Art der Anschauung, die Anschauung von Urphänomenen oder Wesensgehalten, ferner eine bestimmte Klasse noch zu charakterisierender emotionaler und volitiver Akte, z. B. Güte, Liebe, Reue, Ehrfurcht usw., mitumfaßt — das Wort *Geist*. Das *Aktzentrum* aber, in dem Geist innerhalb endlicher Seinssphären erscheint, wollen wir als *Person* bezeichnen, in scharfem *Unterschied* zu allen funktionellen «Lebens»-zentren, die nach innen hin betrachtet auch *«seelische»* Zentren heißen.

Was aber ist nun jener «Geist», jenes neue und so entscheidende Prinzip? Selten ist mit einem Worte so viel Unfug getrieben worden — einem Worte, bei dem sich nur wenige etwas Bestimmtes denken. Stellen wir an die Spitze des Geistbegriffes eine besondere Wissensfunktion, eine Art Wissen, die nur er geben kann, dann ist die Grundbestimmung eines «geistigen» Wesens seine *existentielle Entbundenheit, Freiheit, Ablösbarkeit* — oder doch die seines Daseins*zentrums* — vom *Banne*, vom *Drucke*, *von der Abhängigkeit vom Organischen*, vom «Leben»und von allem, was zum «Leben» gehört, also auch von seiner eigenen triebhaften Intelligenz. Ein solches «geistiges» Wesen ist nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern «umweltfrei» und, wie wir es nennen wollen, weltoffen. Ein solches Wesen hat «*Welt*». Es vermag die ursprünglich auch ihm gegebenen «Widerstands-» und Reaktionszentren seiner Umwelt, in die das Tier *ekstatisch* aufgeht, zu «Gegenständen» zu erheben,

относящихся к *витальной* сфере функций и способностей, добавляющуюся к прежним психическим ступеням, — чувственному порыву, инстинкту, ассоциативной памяти, интеллекту и выбору, так что познание ее находилось бы еще в компетенции *психологии. Новый принцип*, делающий человека человеком, *лежит вне* всего того, что в самом широком смысле, с внутренне-психической или внешне-витальной стороны мы можем назвать жизнью. То, что делает человека человеком, есть *принцип, противоположный всей жизни вообще*, он как таковой вообще несводим к «естественной эволюции жизни», и если его к чему-то и можно возвести, то *только* к самой высшей основе вещей — к той основе, частной манифестацией которой является и «жизнь». Уже греки утверждали такой принцип и называли его «разумом»[11]. Мы хотели бы употребить для обозначения этого *X* более широкое по смыслу слово, слово, которое заключает в себе и понятие разума, но наряду с мышлением в идеях охватывает и определенный род созерцания, созерцание первофеноменов или сущностных содержаний, а кроме того — и определенный класс эмоциональных и волевых актов, которые еще предстоит охарактеризовать, например, доброту, любовь, раскаяние, почитание и т. д., — слово *дух*. *Центр этих актов*, в котором дух являет себя в пределах конечных сфер бытия, мы будем называть *личностью*, четко *отличая* ее от всех функциональных «жизненных» центров, которые, при рассмотрении их с внутренней стороны, называются также «*душевными*» центрами.

Но что же такое этот «дух», этот новый и столь решающий принцип? Редко с каким словом творили столько безобразий, и лишь немногие понимают под этим словом что-то определенное. Если главным в понятии духа сделать особую познавательную функцию, род знания, которое может дать только он, то тогда основным определением «духовного» существа станет его *экзистенциальная несвязанность, свобода, отрешенность* его — или его центра существования — *от принуждения, от давления, от зависимости от органического*, от «жизни» и ото *всего*, что относится к «жизни», то есть в том числе и от его собственного, связанного с влечениями интеллекта. Такое «духовное» существо больше не привязано к влечениям и окружающему миру, но «свободно от окружающего мира» и, как мы будем это называть, «открыто миру». У такого существа есть «*мир*». Изначально данные и ему центры «сопротивления» и реакции окружающего мира, в котором *экстатически* растворяется животное, оно способно воз-

vermag das Sosein dieser «Gegenstände» prinzipiell *selbst* zu erfassen, ohne die Beschränkung, die diese Gegenstandswelt oder ihre Gegebenheit durch das vitale Triebsystem und die ihm vorgelagerten Sinnesfunktionen und Sinnesorgane erfährt.
Geist ist daher *Sachlichkeit, Bestimmbarkeit durch das Sosein von Sachen selbst.* Und ein solches Wesen ist «Träger» des Geistes, dessen prinzipieller Verkehr mit der Wirklichkeit außerhalb seiner sich im Verhältnis zum Tiere dynamisch *geradezu umgekehrt hat.*
Beim Tiere — ob es hoch oder niedrig organisiert ist — geht jede Handlung, jede Reaktion, die es vollzieht, auch die «intelligente», aus von einer physiologischen Zuständlichkeit seines Nervensystems, der auf der psychischen Seite Triebimpulse und sinnliche Wahrnehmung zugeordnet sind. Was für diese Triebe *nicht* interessant ist, ist auch nicht gegeben, und was gegeben ist, ist gegeben nur als *Wider*standszentrum für sein Verlangen und sein Verabscheuen. Der Ausgang also von der physiologisch-psychischen Zuständlichkeit ist immer der erste Akt des Dramas eines *tierischen Verhaltens* zu seiner Umwelt. Die Umweltstruktur ist seiner physiologischen und indirekt seiner morphologischen Eigenart, ist ferner seiner Trieb- und Sinnesstruktur, die eine strenge funktionelle Einheit bilden, genau und vollständig geschlossen angemessen. Alles, was das Tier fassen und merken kann von seiner Umwelt, liegt in den sicheren *Zäunen und Grenzen seiner Umweltstruktur.* Der zweite Akt des Dramas des tierischen Verhaltens ist irgendeine Setzung realer Veränderung seiner Umwelt durch seine Reaktion in Richtung auf sein leitendes Triebziel. Der dritte Akt ist die dadurch mitveränderte physiologisch-psychische Zuständlichkeit. Der Verlauf eines solchen Verhaltens hat also stets die Form:

T. ⇄ U.

Ein Wesen aber, das *Geist* hat, ist eines Verhaltens fähig, das *eine genau entgegengesetzte* Verlaufsform besitzt. Der erste Akt dieses neuen Drams, des menschlichen Dramas ist: das Verhalten wird zuerst vom puren Sosein eines zum *Gegenstand* erhobenen Anschauungskomplexes motiviert, und dies prinzipiell unabhängig von der physiologischen Zuständlichkeit des menschlichen Organismus, unabhängig von seinen Triebimpulsen und der gerade in ihnen aufleuchtenden, stets modal, also optisch oder akustisch usw., bestimmten sinnlichen Außenseite der Umwelt. Der zweite Akt des Dramas ist freie, vom Personzentrum ausgehende Hemmung oder

высить до «предметов», способно в принципе постигать *само* так-бытие этих «предметов», без тех ограничений, которые налагает на этот предметный мир или его данность витальная система влечений и предлежащие ей чувственные функции и органы чувств.
Поэтому дух есть *предметность, способность определяться так-бытием самих вещей.* И «носителем» духа является такое существо, у которого принципиальное обращение с действительностью вне него динамически *прямо-таки перевернуто* по сравнению с животным.
У животного — высоко- или низкоорганизованного — всякое действие, всякая реакция, которую оно производит, в том числе и «разумная», исходят из физиологической определенности его нервной системы, которой в области психики подчинены импульсы влечений и чувственное восприятие. Что не интересно для этих влечений, то и не дано, а что дано, то дано лишь как центр сопротивления его желанию и отвращению. Таким образом, первым актом драмы *поведения животного* по отношению к окружающему миру, ее истоком, является физиологически-психическая определенность. Структура окружающего мира точно и вполне завершенно соответствует его физиологическому, а косвенно — и его морфологическому своеобразию, его структуре влечений и чувств, образующим строго функциональное единство. Все, что *животное* может постигнуть и заметить из своего окружающего мира, заключено в надежных *границах структуры окружающего мира* *. Второй акт драмы поведения животного — какое-либо полагание его реакцией реального изменения его окружающего мира в направлении ведущей цели его влечения. Третий акт — сопутствующее изменение физиологически-психической определенности. Такое поведение всегда происходит в форме:

животное ⇄ окружающий мир

Но существо, имеющее *дух*, способно на поведение, *прямо противоположное* по форме. Первый акт этой новой драмы, *человеческой* драмы: поведение сначала мотивируется чистым так-бытием возвышенного до *предмета* комплекса созерцаний, причем принципиально независимо от физиологической определенности человеческого организма, независимо от импульсов его влечений и вспыхивающей именно в них и всегда модально, т. е. оптически или акустически и т. д., определенной чувственной наружной стороны окружающего мира. Вторым актом драмы является *свобод-*

Enthemmung eines zuerst zurückgehaltenen Triebimpulses. Und der dritte Akt ist eine als selbstwertig und endgültig erlebte Veränderung der Gegenständlichkeit einer Sache. Diese «Weltoffenheit» hat also folgende Form:

M. ⇆ W. →→ ···

Dies Verhalten ist, wo es einmal vorhanden ist, seiner Natur nach *unbegrenzt erweiterungsfähig* — soweit eben als die «Welt» vorhandener Sachen reicht. Der Mensch ist also das X, das sich in unbegrenztem Maße *«weltoffen»* verhalten kann. Das Tier aber hat keine «Gegenstände»; es lebt nur in seine Umwelt ekstatisch hinein, die es, gleichsam wie eine Schnecke ihr Haus, als Struktur überall hinträgt, wohin es geht. Die eigenartige *Fernst*ellung und *Substantivierung* ener «Umwelt» zur *«Welt»* vermag das Tier also nicht zu vollziehen, ebensowenig die Umwandlung der affekt — und triebumgrenzten «*Wider*stands»zentren zu «Gegenständen». Ich möchte sagen, das Tier hängt wesentlich *an* und *in* der seinen organischen Zuständen entsprechenden Lebenswirklichkeit drin, ohne sie je «gegenständlich» zu fassen. *Genstand — Sein ist also die formalste Kategorie der logischen Seite des «Geistes».* Wohl lebt das Tier nicht mehr absolut ekstatisch wie der empfindungs-, vorstellungs- und bewußtlose Gefühlsdrang der Pflanze in sein Medium hinein, ohne alle Rückmeldung der Eigenzustände des Organismus nach innen. Das Tier, das sahen wir, ist durch die Trennung von Empfindung und Motorium und durch die stete Rückmeldung seines Leibschemas und seiner sensuellen Inhalte sich selbst gleichsam zurückgegeben. Es besitzt ein Leibschema; der Umwelt gegenüber aber verhält das Tier sich immer noch *ekstatisch*, auch da noch, wo es sich «intelligent» verhält.
Der *geistige Akt*, wie ihn der Mensch vollziehen kann, ist dagegen im Gegensatz zu dieser einfachen Rückmeldung des tierischen Leibschemas und seiner Inhalte wesensgebunden an eine zweite Dimension und Stufe des Reflexaktes. Wir wollen diesen Akt und sein Ziel zusammennehmen und das Ziel dieses «Sichsammelns» Bewußtsein des geistigen Aktzentrums von sich selbst oder *«Selbstbewußtsein»* nennen. Das Tier also hat wohl Bewußtsein, im Unterschied von der Pflanze, aber es hat kein *selbs*tbewußtsein, wie schon Leibniz

ное, исходящее из центра *личности* торможение или растормаживание первоначально задержанного импульса влечения. А третьим актом является изменение предметности какой-то вещи, пережитое как самоценное и окончательное. Таким образом, эта «открытость миру» имеет следующую форму:

человек ⇆ мир → → ···

Там, где это поведение имеет место однажды, оно *способно* по своей природе к *безграничному расширению* — настолько, насколько простирается «мир» наличных вещей. Таким образом, человек есть X, который в безграничной мере может быть «открыт миру». У животного же нет никаких «предметов»; оно лишь экстатически вживается в свой окружающий мир, который оно в качестве структуры носит всюду, куда ни пойдет, как улитка свой дом. Животное, таким образом, не может осуществить своеобразное *дистанцирование* и субстантивирование «окружающего мира», обращающее его в «мир», равно как и превратить ограниченные аффектами и влечениями центры «*сопротив*ления» в «*предметы*». Я бы сказал, что животное, в сущности, привязано к жизненной действительности, соответствующей его органическим состояниям, никогда не постигая ее «предметно». *Итак, предметное бытие есть самая формальная категория логической стороны «духа».* Правда, животное уже не живет больше абсолютно экстатически погруженным в свою среду, как чувственный порыв растения, без ощущения, представления и сознания, без какого-либо обратного сообщения о собственных состояниях организма вовнутрь. Как мы видели, животное, благодаря отделению ощущения от моторных функций и постоянному обратному сообщению схемы его тела и содержаний чувств, как бы возвращено самому себе. У него есть схема тела, но по отношению к окружающему миру животное всегда ведет себя *экстатически*, даже там, где оно ведет себя «разумно».
В противоположность этому простому обратному сообщению схемы тела животного и ее содержаний, *духовный акт*, на который способен человек, сущностно связан со *вторым* измерением и *второй* ступенью рефлексивного акта. Мы будем рассматривать этот акт вместе с его целью и назовем цель этого «*самососредоточения*» осознанием себя самого центром духовных актов, или «самосознанием». Итак, у животного, в отличие от растения, имеется, пожалуй, сознание, но у него, как заметил уже Лейбниц, нет

gesehen hat. *Es besitzt sich nicht*, ist *seiner* nicht mächtig — und deshalb auch seiner nicht bewußt. Sammlung, Selbstbewußtsein und Gegenstandsfähigkeit und -möglichkeit des ursprünglichen Trieb*wider*standes bilden also eine *einzige unzerreißbare Struktur*, die als solche erst dem Menschen eigen ist. Mit diesem Selbstbewußtwerden, mit dieser neuen Zurückbeugung und Zentrierung seiner Existenz, die der Geist möglich macht, ist auch gleich das zweite Wesensmerkmal des Menschen gegeben: Der Mensch vermag nicht nur die «Umwelt» in die Dimension des «Welt»-seins zu erweitern und «Wider»stände «gegen»ständlich zu machen, sondern er vermag auch, und das ist das Merkwürdigste, seine *eigene physiologische und psychische Beschaffenheit* und jedes einzelne psychische Erlebnis selbst wieder gegenständlich zu halten. Nur darum vermag er auch sein Leben *frei* von sich zu werfen. Das Tier hört und sieht — aber ohne zu wissen, daß es hört und sieht; wir müssen, an sehr seltene ekstatische Zustände des Menschen denken — wir finden sie bei abebbender Hypnose, bei Einnahme bestimmter Rauschgifte, ferner unter Voraussetzung gewisser den Geist inaktivierender Techniken, z. B. orgiastischer Kulte aller Art —, um uns einigermaßen in den Normalzustand des Tieres hineinzuversetzen. Auch seine Triebimpulse erlebt das Tier nicht als *seine* Triebe, sondern als dynamische Züge und Abstoßungen, die von den Umwelt*dingen* selbst ausgehen. Sogar der primitive Mensch, der in gewissen Zügen dem Tiere noch nahe steht, sagt nicht, «ich» verabscheue dieses Ding, sondern das *Ding «ist tabu»*. Einen die Triebimpulse und ihren Wechsel überdauernden «Willen», der Kontinuität im Wandel seiner psychophysischen Zustände bewahren kann, hat das Tier nicht. Ein Tier kommt immer sozusagen wo anders an, als es ursprünglich «will». Es ist tief und richtig, wenn Nietzsche sagt, «Der Mensch ist das Tier, das *versprechen kann*». — Aus dem Gesagten geht hervor, daß es *vier Wesensstufen* sind, in denen uns alles Seiende in bezug auf sein Inne- und Selbstsein erscheint. *Anorganische* Gebilde haben ein solches Inne- und Selbstsein überhaupt nicht; sie haben daher auch kein Zentrum, das zu ihnen ontisch gehörte. Was wir in dieser Gegenstandswelt als Einheit bezeichnen bis zu Molekülen, Atomen und Elektronen, ist ausschließlich abhängig von *unserer* Macht, die Körper realiter oder doch gedanklich zu zerteilen. Jede Körpereinheit ist es nur *relativ* auf eine bestimmte Gesetzlichkeit ihres Wirkens auf andere Körper. Dagegen

самосознания. *Оно не владеет собой*, само себе не хозяин, а *потому* и не сознает себя. Сосредоточение, самосознание и способность и возможность опредмечивания изначального сопротивления влечению образуют, таким образом, одну *единственную неразрывную структуру*, которая как таковая свойственна лишь человеку. Вместе с этим самосознанием, этим *новым* отклонением и центрированием человеческого существования, возможным благодаря духу, дан тотчас же и *второй* сущностный признак человека: человек способен не только распространить окружающий мир в измерение *«мирового» бытия* и сделать сопротивления предметными, но также, и это самое примечательное, вновь *опредметить собственное физиологическое и психическое состояние* и даже каждое отдельное психическое переживание. Лишь поэтому он может также *свободно* отвергнуть жизнь. Животное и слышит и видит — не зная, что оно слышит и видит; чтобы отчасти погрузиться в нормальное состояние животного, надо вспомнить о весьма редких экстатических состояниях человека — мы встречаемся с ними в состоянии выхода из гипноза, при приеме определенных наркотиков, далее при наличии известной техники деактивации духа, например, во всякого рода оргиастических культах. Импульсы своих влечений животное переживает не как *свои* влечения, но как динамическую тягу и отталкивание, исходящие от самих вещей окружающего мира. Даже примитивный человек, который в ряде черт еще близок животному, не говорит: «я» испытываю отвращение к этой вещи — но говорит: эта вещь — «табу». У животного нет «воли», которая пребывала бы, невзирая на импульсы влечений и их изменения, сохраняя *непрерывность* при изменении психофизических состояний. Животное, так сказать, всегда попадает в какое-то другое место, чем оно первоначально «хотело». Глубоко и правильно говорит Ницше: «Человек — это животное, способное обещать».

Из сказанного вытекает, что есть *четыре сущностных ступени*, на которых все сущее является нам в своем внутреннем и самостоятельном бытии. *Неорганические* образования вообще не имеют такого внутреннего и самостоятельного бытия; поэтому у них нет и центра, который бы онтически принадлежал им. Все, что мы называем единством в этом предметном мире, вплоть до молекул, атомов и электронов, зависит исключительно от нашей способности разлагать тела в реальности или же в мышлении. Каждое телесное единство является таковым лишь *относительно* определенной закономерности его воздействия на другие тела. Напротив,

ist ein Lebewesen stets ein *ontisches* Zentrum und bildet stets *selbst* «seine» raumzeitliche Einheit und Individualität; sie stammt nicht von Gnaden *unserer* selbst biologisch bedingten Zusammenfassung. Es ist ein X, das *sichselbst* begrenzt. Die unräumlichen, die Erscheinung der Ausdehnung in der Zeit setzenden Kraftzentren aber, die wir den Körperbildern zugrunde zu legen haben, sind Zentren der *gegenseitig* aufeinander wirkenden Kräfte-Punkte, in denen die Kraftlinien eines Feldes zusammenlaufen. Dem Gefühlsdrang der *Pflanze* ist ein Zentrum zu eigen und ein Medium, in das, relativ in seinem Wachstum ungeschlossen, das Lebewesen hineingesetzt ist, *ohne* Rückmeldung seiner verschiedenen Zustände. Aber ein «Innesein» überhaupt und damit Beseelheit besitzt die Pflanze. Im *Tiere* ist Empfindung und Bewußtsein und damit eine zentrale Rückmeldestelle der Zustände seines Organismus vorhanden; es ist sich also schon ein *zweites* Mal gegeben. Der Mensch aber ist es noch ein *drittes* Mal im *Selbstbewußtsein* und in der Gegenstandsfähigkeit aller seiner psychischen Vorgänge. Die *Person* im Menschen muß daher als ein Zentrum gedacht werden, das *über* den Gegensatz von Organismus und Umwelt erhaben ist. Sieht das alles nicht so aus, als gäbe es eine *Stufenleiter*, auf der ein urseiendes Sein sich im Aufbau der Welt immer mehr *auf sich selbst zurückbeugt*, um auf immer höheren Stufen und in immer neuen Dimensionen sich *seiner selbst* inne zu werden, um schließlich im *Menschen* sich selbst *ganz* zu haben und zu erfassen?

Aus dieser Seinsstruktur des Menschen — seiner Selbstgegebenheit — lassen sich eine Reihe *menschlicher Besonderheiten* verständlich machen, von denen ich einige kurz anführe. Nur der Mensch hat erstens die voll ausgeprägte konkrete *Ding*– und *Substanz*kategorie. Auch die höchsten Tiere scheinen sie nicht vollständig zu haben. Ein Affe, dem man eine Banane halb geschält in die Hand gibt, flieht vor ihr, während er sie ganz geschält frißt, ungeschält aber selber schält und dann frißt. Das Ding hat sich nicht für das Tier «verändert», es hat sich in ein *anderes* verwandelt. Es fehlt dem Tiere hier offenbar ein Zentrum, von dem aus es die psycho-physischen Funktionen seines Sehens, Hörens, Riechens und die sich in ihnen darstellenden Greif-, Seh-, Tast-, Hör-, Schmeck- und Geruchsdinge auf *ein und dasselbe konkrete Ding*, auf einen identischen Realitätskern zu beziehen vermöchte. — Der Mensch hat zweitens auch von vornherein einen *einigen* Raum. Was z. B. der operierte Blindgeborene lernt, ist nicht eine Zusammensetzung ursprünglich geschiedener «Räume», z. B. ki-

живое существо всегда есть *онтический* центр и всегда *само* образует «свое» пространственно-временное единство и свою индивидуальность; они возникают не по милости *нашего* синтеза, который сам биологически обусловлен. Живое существо — это *X*, который *сам себя* ограничивает. Но непространственные силовые центры, вызывающие явление протяжения во времени, — мы должны положить их в основу телесных образований — суть центры *взаимодействующих* силовых точек, в которых сходятся силовые линии поля. Чувственному порыву *растения* свойственны центр и среда, в которую помещено живое существо, относительно незавершенное в своем росте, *без* обратного сообщения его различных состояний. Но у растения есть «внутренне бытие» вообще, а тем самым — одушевленность. У *животного* есть ощущение и сознание, а тем самым — центральное место обратного сообщения о состояниях его организма; таким образом, оно дано себе уже *второй* раз. Но человек дан себе еще и *третий раз* в *самосознании* и способности опредмечивать все свои психические состояния. Поэтому *личность* человека следует мыслить как центр, возвышающийся *над* противоположностью организма и окружающего мира.

Не выглядит ли это так, как будто существует некая *последовательность ступеней*, восходя по которым при построении мира, первосущее бытие все больше *отклоняется к себе самому*, чтобы на более высоких ступенях и во все новых измерениях *узнавать себя* самое, чтобы, наконец, в *человеке полностью* владеть собой и постигать себя?

Исходя из этой структуры бытия человека — его данности самому себе — можно объяснить ряд *человеческих особенностей*. Во-первых, только человек имеет вполне выраженную конкретную категорию *вещи* и *субстанции*. Кажется, даже высшие животные не вполне владеют ею. Обезьяна, которой дают полуочищенный банан, бежит от него, в то время как полностью очищенный она съедает, а неочищенный чистит сама и затем съедает. Вещь не «изменилась» для животного, она превратилась в *другую* вещь. У животного тут явно отсутствует центр, который позволял бы ему соотносить психофизические функции своего зрения, слуха, обоняния и являющиеся в них зрительные, тактильные, слуховые, вкусовые, обонятельные данности с *одной и той же конкретной вещью*, тождественным ядром реальности. Во-вторых, с самого начала человек имеет единое *пространство*. Оперированный слепорожденный учится вовсе не соединению изначально различ-

nästhetischer Räume, Tasträume, Sehräume, Hörräume usw. zu einer Raumanschauung, sondern nur die Identifizierung seiner Sinnesdaten als Symbole für das an einem Ort seiende Ding. Dem Tiere fehlt diese zentrale Funktion, die dem einigen Raum eine feste Form vor den einzelnen Dingen und ihrer Wahrnehmung gibt; vor allem: es fehlt jene Art von Selbstzentriertheit, die alle Sinnesdaten mit ihren zugehörigen Triebimpulsen zusammenfaßt und sie auf eine substanzartig geordnete «Welt» bezieht. Dem Tiere fehlt eben, wie ich eingehend anderen Orts nachgewiesen habe, ein eigentlicher *Welt*raum, der unabhängig von des Tieres eigenen Ortsbewegungen als *stabiler* Hintergrund verharrte. Es fehlen ihm ebenso die *Leerformen von Raum und Zeit*, in die hineingesetzt der Mensch die Dinge und Ereignisse primär auffaßt — und die *nur* bei einem Wesen möglich sind, dessen Triebunbefriedigung stets überschüssig ist über seine Befriedigungen. Die Wurzel der menschlichen Raum– und Zeitanschauung, die allen äußeren Sensationen *vorhergeht*, liegt in der organischen *spontanen Bewegungsmöglichkeit* und *Tuns*möglichkeit in einer bestimmten Ordnung. «Leer» nennen wir ursprünglich das Unerfülltbleiben unserer triebhaften Erwartungen. So ist die erste «Leere» gleichsam die *Leere unseres Herzens*. Die seltsame Tatsache, daß dem Menschen in der natürlichen Weltanschauung Raum und Zeit als Leerformen erscheinen, die allen Dingen vorhergehen, ist nur aus diesem Überschuß der Triebunbefriedigung über die Triebbefriedigung verständlich. — Auch die Tatsache, daß, wie man an bestimmten Ausfallserscheinungen nachweisen konnte, der Tastraum dem optischen Raum nicht direkt zugeordnet ist, sondern die Zuordnung nur durch die Vermittlung der kinästhetischen Empfindungen erfolgt, weist darauf hin, daß die Leerform des Raumes wenigstens als noch ungeformte «Räumlichkeit» schon vor dem Bewußtwerden irgendwelcher Sensationen erlebt wird, auf Grund der erlebten Bewegungsantriebe und des Könnenserlebnisses, sie hervorzubringen. Denn es sind ja jene Bewegungsantriebe, die an erster Stelle die *kinästhetischen* Empfindungen zur Folge haben. Dieser primitive *Bewegungsraum*, das «Herumbewußtsein», bleibt auch noch bestehen, wenn der optische Raum, in dem allein die stetige gleichzeitige Mannigfaltigkeit der «Ausdehnung» gegeben ist, vollständig abgebaut wird. Im Übergang von Tier zu Mensch finden wir also eine vollständige Umkehrung von «Leer» und «Voll», sowohl der Zeit wie dem

ных «пространств», например, кинэстетического, осязательного, зрительного, слухового — в *одно* пространство созерцания, но он учится только идентификации своих чувственных данных в качестве символов находящейся в *одном* месте вещи. У животного нет этой центральной функции, которая дает единому пространству прочную форму *до* отдельных вещей и их восприятия; у него нет прежде всего такой самоцентрированности, которая охватывает все показания чувств и принадлежащие им импульсы влечений и относит их к *одному* субстанциально упорядоченному «миру». Далее, у животного, как я подробно показал в другом месте, нет подлинно *мирового* пространства, которое существовало бы в качестве стабильного фона независимо от собственных движений животного. У него также нет *пустых форм пространства и времени*, в которых совершается первичное человеческое восприятие вещей и событий — и которые возможны только у существа с постоянным избытком неудовлетворенных влечений по сравнению с удовлетворенными. Человеческое созерцание пространства и времени, *предшествующее всем внешним* ощущениям, коренится в органической возможности спонтанного движения и действия в определенном порядке. «Пустым» мы называем первоначально неисполнение наших ожиданий, вызванных влечениями. Таким образом, первичная «пустота» — это как бы *пустота нашей души*. Тот странный факт, что для естественного миросозерцания человека пространство и время предстают пустыми формами, предшествующими всем вещам, понятен лишь исходя из этого *избытка* неудовлетворенных влечений сравнительно с удовлетворенными. И тот факт, что, как показывают случаи болезненного выпадения определенных функций, тактильное пространство не сопряжено прямо с оптическим пространством, но это сопряжение опосредовано кинэстетическими ощущениями, — этот факт указывает на то, что пустая форма пространства в качестве еще неоформленной «пространственности» переживается *до* осознания каких-либо ощущений, на основе пережитых побуждений к движению и переживания возможности осуществить его. Ибо первым следствием этих побуждений к движению и являются *кинэстетические* ощущения. Это примитивное *пространство движения*, сознание того, что «вокруг», продолжает существовать, даже если полностью разрушено оптическое пространство, в котором только и дано устойчивое одновременное многообразие «протяжения». Таким образом, переходя от животного к человеку, мы находим, что «пустое» и «полное» совершенно *перевернуты*, в отно-

Raume nach. Das Tier vermag die Leerform des Raumes und der Zeit so wenig von bestimmten Inhaltlichkeiten der *Umweltdinge* loszulösen wie die «Zahl» von einer als größer oder kleiner in den Dingen selbst liegenden «Anzahl». Es lebt ganz in die konkrete *Wirklichkeit* seiner jeweiligen Gegenwart hinein. Erst wenn die in Bewegungsimpulse sich umsetzenden *Trieberwartungen das Übergewicht* erhalten vor all dem, was *faktische* Trieberfüllung in einer Wahrnehmung oder Empfindung ist, findet — im Menschen — das überaus seltsame Phänomen statt, daß die räumliche *Leere*, und analog die zeitliche, allen möglichen Inhalten der Wahrnehmung und der gesamten Dingwelt als *vorhergehend*, als «zugrunde liegend» erscheint. So blickt der Mensch, ohne es zu ahnen, seine *eigene* Herzensleere als eine «unendliche Leere» des Raumes und der Zeit an, als ob diese auch bestünde, wenn es gar keine Dinge gäbe! Erst sehr spät korrigiert die Wissenschaft diese ungeheure Täuschung der natürlichen Weltanschauung, indem sie lehrt, daß Raum und Zeit nur Ordnungen, nur Lage- und Sukzessionsmöglichkeiten der Dinge sind, und außer und unabhängig von ihnen keinen Bestand haben. — Auch den Weltraum, sagte ich, hat das Tier nicht. Ein Hund mag jahrelang in einem Garten leben und an jeder Stelle des Gartens schon häufig gewesen sein — er wird sich niemals ein Gesamtbild des Gartens und der von seiner Körperlage unabhängigen *Anordnung* seiner Bäume, Sträucher usw. machen können, wie klein und groß der Garten auch sei. Er hat nur mit seinen Bewegungen wechselnde *Umwelt* räume, die er nicht auf den ganzen, von seiner Körperstellung unabhängigen Gartenraum zu koordinieren vermag. Der Grund ist, daß er seinen eigenen Leib und dessen Bewegungen nicht zum *Gegenstande* zu machen imstande ist, so daß er seine eigene Körperlage als veränderliches Moment in seine Raumanschauung einbeziehen könnte und mit dem Zufalle seiner Stellung gleichsam instinktiv so *rechnen* lernte, wie es der Mensch auch ohne Wissenschaft vermag. Diese Leistung des Menschen ist nur der Anfang dessen, was er in der Wissenschaft fortsetzt. Denn das ist das Große der menschlichen Wissenschaft, daß der Mensch in ihr mit sich *selbst* und seinem ganzen physischen und psychischen Apparat gleich wie mit einem *fremden* Dinge, das in strengen Kausalverknüpfungen zu anderen Dingen steht, immer umfassender zu rechnen lernt und damit ein Bild der Welt selbst zu gewinnen weiß, dessen Gegenstände von seiner psycho-physischen Organisation, seinen Sinnen und deren Schwellen, seinen Bedürfnissen und deren

шении как пространства, так и времени. Животное столь же мало способно отделить пустую форму пространства и времени от определенной содержательности вещей, находящихся в окружающем мире, как и «число» от большего или меньшего «количества», имеющегося в самих вещах. Оно полностью вживается в конкретную *действительность* своего настоящего. Лишь когда вызванные влечениями ожидания, преобразующиеся в импульсы движения, получают перевес над всем тем, что является *фактическим* исполнением влечения в ощущении или восприятии, имеет место — в человеке — чрезвычайно странный феномен: пространственная и, аналогично, временная *пустота* являет себя как *предшествующая* всем возможным содержаниям восприятия, всему миру вещей, как «лежащая в основе его». Так человек, не подозревая того, рассматривает пустоту *собственной* души как «бесконечную пустоту» пространства и времени, как будто бы она существовала, даже если бы не было никаких вещей! Лишь очень поздно наука исправляет эту чудовищную иллюзию естественного миросозерцания, когда она учит, что пространство и время суть лишь порядок, лишь возможность расположения и последовательности вещей, а вне и независимо от них нет пространства и времени.

Как я уже сказал, у животного нет и пространства мира. Собака может годами жить в саду и часто бывать во всех его уголках — но она никогда не сможет составить себе целостный образ сада и независимого от положения ее тела *размещения* его деревьев, кустов и т. д., какой бы величины ни был сад. У нее есть лишь меняющиеся вместе с ее движениями пространства *окружающего мира*, которые она не способна скоординировать с целостным пространством сада, независимым от положения ее тела. Причина в том, что она не в состоянии сделать свое тело и его движения *предметом*, включить положение своего тела как изменчивый момент в свое созерцание пространства и научиться как бы инстинктивно так считаться со случайностью своего положения, как это может делать человек, и не прибегая к помощи науки. Это достижение человека — лишь начало того, что он продолжает в науке. Ибо в том и состоит величие человеческой науки, что в ней человек научается во всем большем объеме считаться с самим собой и всем своими физическим и психическим аппаратом, как с чуждой вещью, находящейся в строгой каузальной связи с другими вещами, а тем самым может получить образ мира, предметы которого совершенно независимы от его психофизической организации, от его чувств и их порогов, от его потребностей и заинте-

Interessen an den Dingen, ganz und gar *unabhängig* sind, die also im Wechsel all seiner Stellungen, Zustände und Sinneserlebnisse *konstant* bleiben. Der Mensch allein — sofern er Person ist — vermag sich *über sich* — als Lebewesen — empor zu schwingen und von einem Zentrum gleichsam *jenseits* der raumzeitlichen Welt aus *Alles*, und darunter auch sich selbst, zum Gegenstande seiner Erkenntnis zu machen.

Dieses Zentrum aber, von dem aus der Mensch die Akte vollzieht, durch die er die Welt, seinen Leib *und* seine Psyche vergegenständlicht, kann nicht selbst ein «Teil» eben dieser Weltsein, kann also auch kein bestimmtes Irgendwo oder Irgendwann besitzen — es kann *nur* im obersten *Seinsgrunde selbst* gelegen sein. *So ist der Mensch das sich selbst und der Welt überlegene Wesen.* Als solches Wesen ist er auch der Ironie und des Humors fähig, die stets eine Erhebung über das eigene Dasein einschließen. Schon I. Kant hat in seiner tiefen Lehre von der transzendentalen Apperzeption jene neue *Einheit* des cogitare, die «Bedingung ist aller möglichen Erfahrung und darum auch aller Gegenstände der Erfahrung» — nicht nur der äußeren, sondern auch jener inneren Erfahrung, durch die uns unser eigenes Innenleben zugänglich wird —, im wesentlichen klargestellt. *Er hat damit zuerst den «Geist» über die «Psyche» erhoben* und ausdrücklich geleugnet, daß er nur eine Funktionsgruppe einer sogenannten Seelensubstanz sei, die nur unberechtigter Verdinglichung der *aktualen* Einheit des Geistes ihre fiktive Annahme verdanke.

Damit haben wir bereits eine *dritte* wichtige Bestimmung des Geistes *gekennzeichnet*: Der Geist ist das einzige Sein, das selbst gegenstandsunfähig ist — er ist reine und pure *Aktualität*, hat sein Sein nur im freien Vollzug dieser seiner Akte. Das Zentrum des Geistes, die Person, ist also weder gegenständliches noch dingliches Sein, sondern nur ein in sich *selbst stetig selbst sich vollziehendes* (*wesenhaft* bestimmtes) *Ordnungsgefüge von Akten.* Seelisches vollzieht «sich selbst» *nicht*; es ist eine Ereignisreihe «in» der Zeit, der wir, eben aus dem Zentrum unseres Geistes heraus, noch prinzipiell zuzuschauen vermögen und die wir in der inneren Wahrnehmung und Beobachtung noch *gegenständlich* machen können. Zum Sein unserer *Person* aber können wir uns nur selbst *sammeln*, zu ihm hin uns konzentrieren, nicht aber es objektivieren. Auch fremde Personen sind als Personen nicht gegenstandsfähig. Nur dadurch können wir an ihnen Teil gewinnen, daß wir ihre freien Akte nach— und mit—vollziehen, uns mit dem Wollen, der Liebe usw. einer Person und dadurch mit ihr selbst, wie wir zu sagen pflegen, «*identifizieren*».

ресованности в вещах, которые таким образом остаются *постоянными* при изменении всех его положений, состояний и чувственных переживаний. Только человек — поскольку он личность — может возвыситься *над собой* как живым существом и, исходя из одного центра как бы *по ту сторону* пространственно-временного мира, сделать предметом своего познания *все*, в том числе и себя самого.

Но *этот центр* человеческих актов опредмечивания мира, своего тела *и* своей Psyche * не может быть сам «частью» именно этого мира, то есть не может иметь никакого определенного «где» и «когда» — он может находиться *только в самом высшем основании бытия. Таким образом, человек — это существо, превосходящее само себя и мир.* В качестве такового оно способно на иронию и юмор, которые всегда включают в себя возвышение над собственнным существованием. Уже И. Кант в существенных чертах прояснил в своем глубоком учении о трансцендентальной апперцепции это новое *единство* cogitare ** — «условие всего возможного опыта и потому также всех предметов опыта» — не только внешнего, но и того внутреннего опыта, благодаря которому нам становится доступна наша собственная внутренняя жизнь. *Тем самым он впервые возвысил «дух» над* «Psyche» и категорически отрицал, что дух — это лишь функциональная группа так называемой душевной субстанции, обязанная своим фиктивным признанием лишь неправомерному овеществлению *актуального* единства духа.

Тем самым мы уже обозначили *третье* важное определение духа: дух есть единственное бытие, которое *не может* само стать *предметом*, и он есть *чистая* и беспримесная *актуальность*, его бытие состоит лишь в свободном осуществлении его актов. Центр духа, личность, не является, таким образом, ни предметным, ни вещественным бытием, но есть лишь постоянно *самоосуществляющееся* в себе самом (*сущностно* определенное) *упорядоченное строение актов*. Душевное *не* осуществляет «само себя»; оно является рядом событий «во» времени, который мы в принципе можем наблюдать именно из центра нашего духа и который мы можем *опредметить* во внутреннем восприятии и наблюдении. Чтобы быть *личностью*, мы можем лишь *собрать* себя самого в бытие нашей личности, сконцентрироваться до него, но не объективировать его. И другие личности как личности не могут быть предметами. Достигнуть участия в них мы можем, лишь осуществляя вслед за ними и вместе с ними их свободные акты, «идентифицируя»

Auch an den Akten jenes einen übersingulären Geistes — den wir auf Grund des unverbrüchlichen Wesenzusammenhangs von Idee und Akt anzunehmen haben, wenn wir überhaupt eine in dieser Welt sich realisierende Ideenordnung *unabhängig* vom *menschlichen* Bewußtsein annehmen und dem Urseienden selbst als *eines* seiner Attribute zuschreiben — können Wir nur durch *Mitvollzug* teilgewinnen. Die ältere seit Augustinus herrschende Ideenphilosophie hatte «ideae ante res» angenommen, eine «Vorsehung» und einen Plan der Weltschöpfung schon vor dem Wirklichsein der Welt. Aber die Ideen sind nicht *vor*, nicht *in* und nicht *nach* den Dingen, sondern mit ihnen, und werden nur im Akte der stetigen Weltrealisierung (creatio continua) im ewigen Geiste erzeugt. Darum ist auch unser Mitvollzug dieser, Akte, sofern wir «Ideen» denken, nicht ein bloßes Auffinden oder Entdecken eines schon von uns unabhängig Seienden und Wesenden, sondern ein wahres *Mithervorbringen*, ein *Miterzeugen* der Ideen und der der ewigen Liebe zugeordneten Werte aus dem *Ursprung* der *Dinge selbst heraus*. —

III.

Wollen wir uns die Besonderheit, die Eigenartigkeit dessen, was wir «Geist» nennen, noch im einzelnen klarer machen, so knüpfen wir am besten an einen spezifisch geistigen Akt an, *den Akt der Ideierung*. Er ist ein von aller technischen Intelligenz völlig verschiedener Akt. Ein Problem der Intelligenz wäre etwa folgendes: Ich habe jetzt hier Schmerz im Arm; wie ist er entstanden, wie kann er beseitigt werden? Das festzustellen, wäre entsprechend eine Aufgabe der positiven Wissenschaft. Ich kann aber denselben Schmerz auch als Beispiel fassen für den höchst seltsamen und höchst verwunderlichen Wesensverhalt, daß diese Welt *überhaupt* schmerz-, übel- und leidbefleckt ist. Dann werde ich anders fragen: Was ist denn eigentlich *der Schmerz selbst*, abgesehen davon, daß *ich* ihn *jetzt* hier habe — und wie muß der Grund der Dinge beschaffen sein, daß so etwas wie «Schmerz überhaupt» möglich ist? Ein großartiges Beispiel für solch einen ideierenden Akt gibt die bekannte Bekehrungsgeschichte Buddhas. Der Prinz sieht einen Armen, einen Kranken, einen Toten, nachdem er im Palaste des Vaters jahrelang allen negativen Eindrücken ferngehalten ward; er erfaßt aber jene drei zufälligen, «jetzt-hier-so seienden» Tatsachen sofort als bloße *Beispiele* für eine an ihnen erfaßbare *essentielle* Weltbeschaffenheit.

себя, как мы обычно говорим, с волением, любовью и т. д. какой-нибудь *личности, и тем самым* — с нею самой. *И* в актах упомянутого *одного* надъединичного духа (допустить его существование мы должны на основании неразрывной сущностной связи идеи и акта, если мы вообще допускаем существование *независимого от человеческого* сознания порядка идей, реализующегося в этом мире, и приписываем его самому первосущему как *один* из его атрибутов) мы можем участвовать лишь благодаря *соосуществлению*. Прежняя философия идей, господствовавшая со времени Августина, допускала «ideae ante res» *, «предвидение» и план творения мира еще *до* действительного бытия мира. Но идеи существуют не *до* вещей, не *в* них и не *после* них, но *вместе* с ними и творятся лишь *в* акте постоянной реализации мира (creatio continua) ** в вечном духе. Поэтому и наше соосуществление в этих актах, когда мы мыслим «идеи», не есть простое нахождение или открытие уже независимо от нас сущего и бывшего, но истинное *со-порождение* идей и присущих вечной любви ценностей из *самого первоистока вещей*.

III

Если мы захотим еще лучше в деталях уяснить себе особенность, своеобразие того, что мы называем «духом», то лучше всего начать со специфически духовного акта, акта идеации. Это акт, полностью отличный от всякого технического интеллекта. Проблема интеллекта была бы, например, такая: у меня сейчас болит рука, как возникла эта боль, как ее снять? Соответственно, установить это должна была бы позитивная наука. Но ту же самую боль я могу рассматривать и как *пример* того чрезвычайно странного и удивительного *сущностного* обстоятельства, что мир этот *вообще* запятнан болью, злом и страданием. Тогда я спрошу иначе: что же такое, собственно, *сама боль*, безотносительно к тому, что ее испытываю я, *здесь и теперь* — и каким должно быть основание вещей, чтобы было возможно нечто такое, как «боль вообще»? Величественный пример такого идеирующего акта дает история обращения Будды. Принц видит *одного* бедняка, *одного* больного, одного умершего, после того, как во дворце отца его много лет оберегали от всех отрицательных впечатлений; но он сразу постигает эти три случайных, «здесь-и-теперь-так-сущих» факта как простые *примеры* постижимого в них *сущностного* свойства мира.

Descartes *suchte sich die essentia des Körpers und seinen* Wesensaufbau an einem Stück Wachs klarzumachen. Das sind Fragen, wie sie der Geist als solcher stellt. Eindringlichste Beispiele für Fragen solcher Art bietet die gesamte Mathematik. Der Mensch vermag die Dreiheit als «Anzahl» von drei Dingen von diesen Dingen loszulösen und mit der «Zahl» drei als einem selbständigen Gegenstand nach dem inneren Erzeugungsgesetz der Reihe solcher Gegenstände zu operieren. Das Tier vermag nichts dergleichen. *Ideierung* heißt also, unabhängig von der *Zahl der Beobachtungen*, die wir machen, und von induktiven Schlußfolgerungen die *essentiellen* Aufbauformen der Welt *an* je *einem* Beispiel der betreffenden Wesensregion miterfassen. Das Wissen, das wir so gewinnen, gilt dann in *unendlicher* Allgemeinheit von *allen* möglichen Dingen, die dieses Wesens sind, und ganz unabhängig von unseren Zufallssinnen und der Art und dem Maße ihrer Erregbarkeit [12]. Einsichten, *die wir so gewinnen, gelten hinaus* über die Grenze unserer sinnlichen Erfahrung. Wir nennen sie in der Schulsprache «*a priori*».

Zwei sehr verschiedene Funktionen erfüllen diese Wesenserkenntnisse: Einmal geben sie für alle positiven Wissenschaften die obersten Axiome, die uns die *Richtung* einer fruchtbaren Beobachtung, Induktion und Deduktion durch Intelligenz und diskursives Denken allererst weisen. Für die philosophische Metaphysik aber, deren Endziel die Erkenntnis des absolut seienden Seins ist, bilden sie, wie Hegel treffend sagte, die «*Fenster ins Absolute*». Denn jedes echte Wesen, das die Vernunft in der Welt findet, kann weder selbst, noch kann das Dasein von «etwas» solchen Wesen auf empirische Ursachen endlicher Art zurückgeführt werden. Es kann nur dem *einen* übersingulären Geiste als Attribut des übersingulären seienden Ens a se zugeschrieben werden. *Diese Fähigkeit der Trennung von Dasein und Wesen macht das Grundmerkmal des menschlichen Geistes aus, das alle anderen Merkmale erst fundiert.* Nicht, daß er Wissen hat, ist dem Menschen wesentlich, wie schon Leibniz sagte, sondern daß er *apriori-Wesen* hat oder daß er es zu erwerben *fähig* ist. Eine «konstante» Vernunftorganisation, wie sie Kant angenommen hat, gibt es dabei keineswegs; sie unterliegt vielmehr prinzipiell dem geschichtlichen Wandel. Nur die Vernunft *selbst* als Anlage und Fähigkeit, durch die Funktionalisierung solcher *Wesen*seinsichten immer neue Denk- und Anschauungsformen, Liebens- und Wertungs*formen* zu bilden und zu gestalten, ist konstant.

Декарт на кусочке воска пытался уяснить себе, что такое essentia * тела и его сущностное строение. Это именно те вопросы, которые ставит дух как таковой. Самые убедительные примеры вопросов такого рода дает вся математика. Человек способен отделить троичность как «количество» трех вещей от этих вещей и оперировать с «числом» «три» как самостоятельным предметом согласно внутреннему закону порождения *ряда* таких предметов. Животное не способно *ни на что* подобное. Таким образом, *идеация* означает постижение *сущностных* форм построения мира на одном примере соответствующей сущностной сферы, независимо от *числа совершаемых нами наблюдений* и от индуктивных заключений. Знание, которое мы получаем таким образом, имеет силу для *бесконечной* всеобщности *всех* возможных вещей имеющих эту сущность и совершенно независимо от наших случайных чувств, как и способа и меры их возбудимости [12]. Знания, которые мы получаем таким образом, имеют силу за *пределами* нашего чувственного опыта. На школьном языке мы называем их «a priori».

Эти знания о сущности выполняют две весьма различные функции. Во-первых, они дают для всех позитивных наук высшие *аксиомы*, впервые указывающие нам *направление* плодотворного наблюдения, индукции и дедукции посредством интеллекта и дискурсивного мышления. Но для философской метафизики, конечная цель которой — познание абсолютно сущего бытия, они образуют, по меткому слову Гегеля, «*окна в абсолютное*». Ибо не может быть сведена к конечным эмпирическим причинам ни одна подлинная сущность, находимая разумом в мире, — ни сама она, ни *существование* какого-либо «нечто» относящегося к такой сущности. Она может быть приписана лишь одному надъединичному духу как атрибут надъединичного сущего Ens a se **. *Эта способность к разделению существования и сущности составляет основной признак человеческого духа, который только и фундирует все остальные признаки.* Для человека существенно не то, что он обладает знанием, как говорил уже Лейбниц, но то, что он обладает *сущностью* a priori или *способен* обрести ее. При этом не существует «постоянной» организации разума, как ее предполагал Кант; напротив, она принципиально подвержена историческому изменению. Постоянен только *сам* разум как дар и способность образовывать и формировать — посредством функционализации таких *сущностных* усмотрений — все новые *формы* мышления и созерцания, любви и оценки.

Wollen wir von hier aus tiefer in das Wesen des Menschen dringen, so haben wir uns das *Gefüge der Akte* vorzustellen, die zum *Akt der Ideierung* führen. Bewußt oder unbewußt vollzieht der Mensch eine Technik, die man als versuchsweise *Aufhebung des Wirklichkeitscharakters* bezeichnen kann. »Das Tier lebt ganz im Konkreten und in der Wirklichkeit. Mit aller Wirklichkeit ist nun jenachdem eine Stelle im Raum und eine Stelle in der Zeit, ein Jetzt und Hier, und zweitens ein zufälliges Sosein verbunden, wie es die sinnliche Wahrnehmung je von einem «Aspekt» aus gibt. Mensch sein heißt, *dieser* Art Wirklichkeit ein kräftiges «*Nein*» entgegenschleudern. Das hat Buddha gewußt, wenn er sagt, herrlich sei es, jedes Ding zu *schauen*, furchtbar es zu *sein*. Das hat Platon gewußt, wenn er die Ideenschau an eine Abwendung der Seele von dem sinnlichen Gehalt der Dinge knüpft und an eine Einkehr der Seele in sich selbst, um die «Ursprünge» der Dinge zu finden. Und nichts anderes meint auch E. Husserl, wenn er die Ideenerkenntnis an eine «*phänomenologische Reduktion*», d. h. eine «Durchstreichung» oder «Einklammerung» des (zufälligen) Daseinskoeffizienten der Weltdinge knüpft, um ihre «*essentia*» zu gewinnen. Freilich kann ich der Theorie dieser Reduktion bei Husserl im Einzelnen *nicht* zustimmen, wohl aber zugeben, daß in ihr der Akt gemeint ist, der den menschlichen Geist recht eigentlich definiert.

Will man wissen, wie dieser *Akt der Reduktion* erfolgt, so muß man wissen, worin unser Wirklichkeitserlebnis eigentlich besteht. Es gibt für den Wirklichkeitseindruck nicht eine besondere angebbare Sensation (blau, hart usw.). Die Wahrnehmung, die Erinnerung, das Denken und alle möglichen perzeptiven Akte vermögen uns diesen Eindruck *nicht* zu verschaffen; was sie geben, ast immer nur das *Sosein* der Dinge, niemals ihr Dasein. Was uns das Dasein gibt, das ist vielmehr das Erlebnis des *Widerstandes* der schon erschlossenen Weltsphäre — und Widerstand gibt es eben nur für unser *strebendes*, für unser *triebhaftes Leben*, für unseren zentralen *Lebensdrang*. Das ursprüngliche Wirklichkeitserlebnis als Erlebnis «des Widerstandes der Welt» geht allem Be-wußtsein, geht aller Vorstellung, aller Wahrnehmung *vorher*. Auch die aufdringlichste sinnliche Wahrnehmung ist niemals *bloß* bedingt durch den Reiz und den normalen Vorgang im Nervensystem. Eine *trieb*hafte Zuwendung, sei es Verlangen oder Abscheu, muß gleichfalls vorhanden sein, wenn es auch nur zur einfachsten *Empfindung* kommen soll. Da also ein *Impuls* unseres Lebensdranges die unumgängliche Mitbedingung ist für alle mögliche Wahrnehmung, können die Widerstände, welche die den

Если мы захотим глубже проникнуть отсюда в сущность человека, то нужно представить себе *строение актов*, ведущих к *акту идеации*. Сознательно или бессознательно, человек пользуется техникой, которую можно назвать пробным *устранением характера действительности*. Животное целиком живет в конкретном и в действительности. Со всякой действительностью каждый раз связано место в пространстве и положение во времени, «теперь» и «здесь», а во-вторых, случайное так-бытие, так, как его дает в каком-нибудь «аспекте» чувственное восприятие. Быть человеком — значит бросить мощное «*нет*» *этому* виду действительности. Это знал Будда, говоря: прекрасно *созерцать* всякую вещь, но страшно *быть* ею. Это знал Платон, связывавший созерцание идей с отвращением души от чувственного содержания вещей и обращением ее в себя самое, чтобы найти «истоки» вещей. И то же самое имеет в виду Э. Гуссерль, связывающий познание идей с «*феноменологической редукцией*», т. е. «зачеркиванием» или «заключением в скобки» (случайного) коэффициента существования вещей в мире, чтобы достигнуть их «essentia». Правда, в частностях я не могу согласиться с теорией этой редукции у Гуссерля, но должен признать, что в ней имеется в виду тот самый акт, который, собственно, и определяет человеческий дух.

Если захотят узнать, как происходит этот акт редукции, то надо узнать, в чем, собственно, состоит наше переживание действительности. Нельзя указать на какое-нибудь особое ощущение (синий, твердый и т. д.), от которого возникало бы впечатление действительности. Восприятие, воспоминание, мышление и все возможные перцептивные акты не могут сообщить нам этого впечатления; то, что дают они, это всегда лишь так-бытие вещей, но не их наличное бытие. Наличное бытие дается нам скорее в переживании *сопротивления* уже раскрытой сферы мира — а сопротивление имеется лишь для нашей *стремящейся,* побуждаемой *влечениями* жизни, для нашего центрального *жизненного порыва*. Изначальное переживание действительности как переживание «сопротивления мира» *пред*шествует *всякому* сознанию, *всем* представлениям и восприятиям. Даже самое неотвязчивое чувственное восприятие никогда не бывает определено только раздражителем и нормальным процессом в нервной системе. Обязательно должно участвовать *влечение*, будь то желание или отвращение — даже если речь идет о простейшем *ощущении*. И так как импульс нашего жизненного порыва есть одно из необходимых условий всех возможных восприятий, то сопротивление, которое оказывают на-

Körperbildern der Umwelt zugrunde liegenden Kraftzentren und Felder — die «Sinnesbilder» selbst sind ja gänzlich *unwirksam* — auf unseren Lebensdrang ausüben, bereits schon an einer Stelle des zeitlichen Prozesses einer *werdenden* möglichen Wahrnehmung erlebt werden, wo es zu einer bewußten *Bild*wahrnehmung noch *nicht* gekommen ist. Das Realitätserlebnis ist daher aller unserer «Vorstellung» der Welt, *nicht nach-*, sondern *vor*gegeben. Was heißt also dann dieses kräftige «Nein», von dem ich sprach? Was heißt es, die Welt entwirklichen oder die Welt «ideieren»? Es *heißt* nicht, wie Husserl meint, das Existenz*urteil* zurückhalten; es heißt vielmehr, das *Realitätsmoment* selbst versuchsweise aufheben, anihilieren, jenen ganzen, ungeteilten, machtvollen Realitätseindruck mit seinem affektiven Korrelat — heißt, jene «*Angst* des Irdischen» beseitigen, die, wie Schiller tief sagt: «dahin» nur ist «in jenen Regionen,wo die *reinen Formen wohnen*». Dieser im Grunde *asketische Akt* der *Entwirklichung* kann, wenn Dasein «Widerstand» ist, nur in der Aufhebung, in der Außerkraftsetzung eben jenes *Lebens*dranges bestehen, im *Verhältnis* zu dem die Welt vor allem «als Widerstand» erscheint und der zugleich die *Bedingung* ist aller sinnlichen Wahrnehmung des zufälligen Jetzt-Hier-So. Diesen Akt aber kann nur eben jenes Sein vollziehen, das wir «Geist» nennen. Nur der Geist in seiner Form als reiner «Wille» kann die *Inaktualisierung* jenes Gefühlsdrangszentrums bewirken, das wir als den *Zugang* zum Wirklichsein des Wirklichen erkannten.

Der *Mensch* ist also das Lebewesen, das sich zu seinem Leben, das heftig es durchschauert *prinzipiell asketisch* — die eigenen Triebimpulse unterdrückend und verdrängend, ihnen Nahrung durch Wahrnehmungsbilder und Vorstellung *versagend* — verhalten kann! Mit dem Tiere verglichen, das immer «ja» sagt zum Wirklichsein, auch da noch da noch, wo es verabscheut und flieht, ist der Mensch der «*Neinsagenkönner*», der «*Asket des Lebens*», der ewige *Protestant* gegen alle *bloße* Wirklichkeit. Er ist zugleich im Verhältnis zum Tiere, dessen Dasein das verkörperte Philisterium ist, der ewige «Faust», die *bestia cupidissima rerum novarum*, nie sich beruhigend mit der ihn umringenden Wirklichkeit, immer begierig, die *Schranken* seines Jetzthiersoseins und seiner «Umwelt» zu durch*brechen*, darunter auch seine eigene jeweilige Selbstwirklichkeit. In diesem Sinne sieht auch S. Freud in seinem «Jenseits des Lustprinzips» im

шему жизненному порыву силовые центры и поля, лежащие в основе телесных образов окружающего мира (сами «чувственные образы» как раз совершенно *недейственны*), может переживаться уже на той временной стадии *становящегося* возможного восприятия, на которой дело еще *не* дошло до сознательного восприятия *образа*. Поэтому переживание реальности дано *не после* всех наших «представлений» о мире, а *предшествует* им. Что же означает тогда это мощное «нет», о котором я говорил? Что значит *де*реализовать или «идеировать» мир? Это не значит, как думает Гуссерль, воздерживаться от *суждения* о существовании; напротив, это означает попытку снять, аннигилировать *сам момент реальности*, *целостное*, нерасчлененное, властное впечатление реальности с его аффективным коррелятом — устранить тот «*страх* земного», который, как глубокомысленно замечает Шиллер, «уходит прочь» лишь «в тех сферах, где *формы чистые* живут» *. Если наличное бытие есть «сопротивление», то этот в основе своей *аскетический* акт *дереализации* может состоять лишь в снятии, в аннулировании именно того *жизненного* порыва, *относительно которого* мир являет себя прежде всего как «сопротивление» и который и который одновременно является *условием* всего чувственного восприятия случайного так-здесь-и-теперь. Но этот акт может совершить лишь бытие, называемое нами «духом». *Только* дух в форме чистой «воли» может *деактуализировать* тот центр чувственного порыва, который мы распознали как открывающий *доступ* к действительности действительного.

Таким образом, человек есть то живое существо, которое *может* (подавляя и вытесняя импульсы собственных влечений, *отказывая* им в питании образами восприятия и представлениями) относиться *принципиально аскетически* к своей жизни, вселяющей в него ужас. По сравнению с животным, которое всегда говорит «да» действительному бытию, даже если пугается его и бежит, человек — это «*тот, кто может сказать «нет»*», «*аскет жизни*», вечный *протестант* против всякой *только* действительности. Одновременно, по сравнению с животным, существование которого *есть* воплощеннное филистерство, человек — это *вечный* «*Фауст*», bestia cupidissima rerum novarum **, никогда не успокаивающийся на окружающей его действительности, всегда стремящийся *прорвать пределы* своего здесь-и-теперь-так-бытия и своего «окружающего мира», в том числе и наличную действительность собственного Я. В этом смысле и З. Фрейд в книге «По ту сторону принципа удовольствия» усматривает в человеке «вытес-

Menschen den «Triebverdränger». Und nur weil er das ist, kann der Mensch seine Wahrnehmungswelt durch ein ideelles Gedankenreich *über*bauen, anderseits aber eben hierdurch seinem ihm einwohnenden Geiste die in den verdrängten Trieben schlummernde Energie steigend zuführen. D. h.: der Mensch kann seine Triebenergie zu geistiger Tätigkeit *sublimieren*.

IV.

Hier aber erhebt sich nun die *entscheidende* Frage: *Entspringt* durch die Askese, Verdrängung, Sublimierung erst der Geist, oder erhält er durch sie nur seine *Energie*? Nach meiner Überzeugung ist durch jene negative Tätigkeit, jenes «Nein» zur Wirklichkeit, keineswegs das Sein des Geistes, sondern nur gleichsam seine *Belieferung mit Energie*, und damit seine Manifestationsfähigkeit bedingt. Der Geist selbst ist, wie wir sagten, in letzter Linie ein Attribut des Seienden selbst, das im Menschen manifest wird, in der Konzentrationseinheit der sich zu sich «sammelnden» Person. Aber — als solcher ist der Geist in seiner «reinen» Form ursprünglich schlechthin *ohne alle «Macht»*, «Kraft», «Tätigkeit». Um überhaupt irgendeinen noch so kleinen Grad von Tätigkeit zu gewinnen, muß jene *Askese*, jene Triebverdrängung und gleichzeitige Sublimierung *hinzukommen*, von der wir sprachen.
Von hier aus gewinnen wir nun Einsicht in *zwei* erste *Möglichkeiten* der Auffassung des Geistes, die in der Geschichte der Menschidee eine fundamentale Rolle spielen. Die *erste* dieser Theorien, die die Griechen ausgebildet haben, spricht dem Geiste *selbst* nicht nur Kraft und Tätigkeit, sondern das Höchstmaß der Macht und Kraft zu — wir nennen sie die *«klassische» Theorie* vom Menschen. Sie ist Bestandteil einer Gesamtweltanschauung, die behauptet, daß das von vornherein bestehende und durch den Werdeprozeß der Geschichte *unveränderliche* Sein der «Welt» (Kosmos) so gebaut sei, daß die höheren Formen des Seins von der Gottheit bis zur materia bruta auch die je *mächtigeren, kraftvolleren*, also die *kausierenden* Seinsweisen sind. Der Höhepunkt einer solchen Welt ist dann natürlich der geistige und allmächtige Gott, der Gott also, der eben durch seinen Geist auch *allmächtig* ist. Die zweite entgegengesetzte Auffassung, die wir die *«negative Theorie»* des Menschen nennen wollen, vertritt die umgekehrte Meinung, daß der Geist selbst — soweit dieser Begriff dann überhaupt zugelassen wird —, daß zum mindesten alle «Kultur erzeugenden» Tätigkeiten des Menschen, also auch alle

нителя влечений». И лишь *потому, что* он таков, человек может *надстроить* над миром своего восприятия идеальное царство мыслей, а, с другой стороны, именно благодаря этому во все большей мере доставлять живущему в нем духу дремлющую в вытесненных влечениях *энергию*, т. е. может *сублимировать* энергию своих влечений в духовную деятельность.

IV

Но здесь встает *решающий* вопрос: *возникает* ли дух только благодаря аскезе, вытеснению, сублимации, *или* благодаря им он *лишь получает энергию*? По моему убеждению, этой отрицательной деятельностью, этим «нет» действительности обусловливается *отнюдь не бытие* духа, а только как бы его *снабжение энергией* и тем самым его способность к манифестации. Сам дух, как мы говорили, в конечном счете есть атрибут самого сущего, проявляющегося в человеке в сосредоточенном единстве «собирающейся» в себе личности. Однако — дух как таковой в своей «чистой» форме изначально не имеет *никакой «власти»*, «силы», «деятельности». *Чтобы* вообще получить *какую-нибудь* хоть малейшую степень деятельности, должна *присовокупиться* та *аскеза*, то вытеснение влечения и *одновременная* сублимация, о которых мы говорили.
Отсюда мы видим *две возможности* понимания духа, которые играют фундаментальную роль в истории идеи человека. *Первая* из этих теорий, развитая греками, приписывает самому духу не только силу и деятельность, но и высшую степень власти и силы — мы называем ее *«классической» теорией* человека. Она — составная часть общего миросозерцания, согласно которому изначально существующее и *неизменяемое* процессом исторического становления бытия «мира» (Космос) устроено так, что *относительно более высокие* формы бытия от божества до materia bruta* суть всякий раз более *сильные, мощные*, то есть *причиняющие* виды бытия. Высшей точкой такого мира оказывается тогда, конечно, духовный *и* всемогущий Бог, то есть Бог, который именно *благодаря* своему духу также и всемогущ. Второе, противоположное воззрение, которое мы будем называть «отрицательной теорией» человека, представляет обратное мнение, что сам дух — поскольку вообще допускается это понятие — как минимум вся «культуросозидающая» деятельность человека, то есть и

moralischen, logischen, ästhetisch schauenden und künstlerisch bildenden Akte ausschließlich durch jenes «Nein» erst *erstehen*. — Ich weise *beide* Theorien zurück. Ich behaupte, daß zwar durch jenen negativen Akt die Energisierung des von Hause aus ohnmächtigen, nur in einer Gruppe von reinen «*Intentionen*» bestehenden Geistes erfolge, nicht aber eben hierdurch der Geist allererst «entspringe». Für die *negative Theorie des Menschen* nenne ich einige in sich allerdings recht verschiedenartige Beispiele: Buddhas Erlösungslehre, Schopenhauers Lehre von der «Selbstnegation des Willens zum Leben», das beachtenswerte Buch von Alsberg «Das Menschheitsrätsel», endlich auch die Spätlehre S. Freuds, besonders in «Jenseits des Lustprizips». Ich kann auf diese Lehren nicht im einzelnen eingehen, ihnen nur einige Worte widmen. Für Buddha endet der Sinn des menschlichen Daseins in der Erlöschung seiner als Begierdesubjekt, respektive Erwirkung einer nur noch geschauten Wesenswelt, d. h. der Nichtsheit oder des Nirwana. Eine positive Idee des Geistes besitzt Buddha nicht, weder im Menschen noch im Weltgrunde. Nur die kausale Ordnung, in der bei der Technik der Entwirklichung durch innere Aufhebung der Begier und dessen, was er den «Durst» nennt, die sinnlichen Qualitäten, die Gestalten, die Relationen, Räumlichkeit und Zeitlichkeit des Seins, Stück für Stück wegfallen, hat er tiefsinnig erkannt. *Schopenhauer* sieht das Wesensmerkmal der Verschiedenheit von Tier und Mensch ausschließlich darin, daß das Tier jene «erlösende» Negation des Willens zum Leben *nicht* zu vollziehen vermag, die der Mensch in seinen höchsten Exemplaren vollziehen kann — jene Negation, die Schopenhauer wie seinem Lehrer Bouterweck der Quell ist aller «höheren Formen» des Bewußtseins und Wissens in Metaphysik, Kunst, Mitleidsethos usw. Alsberg, ein Schüler Schopenhauers, erkennt sehr richtig, daß weder ein morphologisches, noch ein physiologisches, noch ein empirisch: psychologisches Merkmal die allgemeine Überzeugung der Kulturwelt von einem *Wesens*unterschied von Mensch und Tier rechtfertigen kann. Er hat Schopenhauers Lehre erweitert zu der These, das «Prinzip der Menschlichkeit» liege ausschließlich darin, daß der Mensch seine *Organe* aus dem Lebenskampf der Individual- und Arterhaltung *auszuschalten* gewußt habe zugunsten des *Werkzeugs*, der *Sprache*, der *Begriffsbildung*, welch letztere er auf die Ausschaltung der Sinnesorgane und -funktionen und auf das Machsche Prinzip einer möglichsten «Ersparnis» mit sinnlichen Inhalten zurückführt. Ausdrücklich weist Alsberg es ab, den Menschen durch Geist und Vernunft erst zu *definieren*. Die Vernunft, die er — fälschlich, wie sein

все моральные, логические, эстетически созерцающие и художественно формирующие акты только и *возникают* исключительно *благодаря* этому «нет».

Я отвергаю *обе* теории. Я утверждаю, что, хотя благодаря этому отрицательному акту и происходит насыщение энергией изначально бессильного духа, состоящего лишь в группе чистых «интенций», но дух «возникает» прежде всего не благодаря этому.

Я назову несколько очень различных, конечно, между собой *примеров отрицательной теории человека*: учение Будды о спасении, учение Шопенгауэра о «самоотрицании воли к жизни», примечательную книгу Альсберга «Загадка человечности», наконец, *позднее* учение З. Фрейда, особенно в книге «По ту сторону принципа удовольствия». Не имея возможности подробно рассмотреть эти учения, я могу посвятить им лишь несколько слов. Для Будды смысл человеческого существования завершается его угасанием в качестве субъекта желаний, соответственно, достижением доступного только созерцанию мира сущностей, т. е. ничто, или нирваны. *Позитивной* идеи духа у Будды нет, ни в человеке, ни в мировой основе. Он глубоко познал только каузальный порядок, в котором с применением техники дереализации посредством внутреннего упразднения желаний и всего того, что он называет «жаждой», *одно* за выпадают чувственные качества, образы, отношения, пространственные и временные характеристики бытия. Шопенгауэр усматривает сущностное различие животного и человека исключительно в том, что животное неспособно осуществить это «спасительное» отрицание воли к жизни, доступное человеку в лице его высших образцов, — для Шопенгауэра, как и его учителя Бутервека *, это отрицание есть *источник* всех «высших форм» сознания и знания в метафизике, искусстве, этосе сострадания и т. д. Альсберг **, ученик Шопенгауэра, совершенно прав в том, что никакой морфологический, физиологический или эмпирически-психологический признак не может оправдать общего убеждения культурного мира в *сущностном* различии человека и животного. Учение Шопенгауэра он расширил, превратив тезис о том, что «принцип человечности» состоит исключительно в умении человека *выключать* свои *органы* из борьбы за сохранение жизни индивида или рода в пользу изготовления *орудий*, языка, *образования понятий*, причем последнее он сводит к выключению органов чувств и их функций и к принципу наибольшей «экономии» чувственных содержаний Э. Маха. Альсберг намеренно отказывается определять человека через дух и разум. Разум, который он —

Lehrer Schopenhauer — nur als diskursives Denken, insbesondere als Begriffsbildung kennt, ist ihm eine Folge der Sprache, nicht ihre *Wurzel*; die Sprache selbst sieht er als «immaterielles Werkzeug» zwecks Ausschaltung der Arbeit der Sinnesorgane an. Als Grund für die Entstehung dieses «Prinzips der Menschlichkeit» oder die Tendenz des Lebens, seine Organe auszuschalten und «Werkzeuge» und «Zeichen» an die Stelle der lebendigen Organfunktion zu setzen, und damit auch als Grund der steigenden «Vergehirnlichung» des Menschen im morphologischen und physiologischen Sinne sieht Alsberg die besonders *mangelhafte* Organanpassung des Menschen an seine Umwelt an (Mangel an Greiffuß, Kletterfuß, Klauen, Eckzähnen, Haarkleid usw.), d. h. den Mangel an jenen spezifischen Organanpassungen, die seine nächsten Anverwandten, die Menschenaffen, besitzen. Das, was man «Geist» nennt, ist also für Alsberg ein spät entstandenes Surrogat für mangelnde Organanpassung — man könnte im Sinne Alfred Adlers sagen: eine *Überkompensation* von *konstitutioneller* Organ-Minderwertigkeit der Menschenart. — Auch die Spätlehre S. Freuds gehört in den Kreis der negativen Theorien des Menschen. Die Worte Trieb– und Affekt «verdrängung» hatte sogar schon Schopenhauer ausdrücklich gebraucht, um, wie er sich ausdrückt, bestimmte «Wahnformen» zu erklären. Es ist bekannt, wie großartig Freud diesen Gedanken für die Entstehung der Neurose ausbaute. Aber nach Freud sollen diese selben Triebverdrängungen, die nach der einen Richtung die Neurose erklären sollen, für den Fall, daß die verdrängte Energie der Triebe «*sublimiert*» wird, andererseits nichts weniger hervorbringen als die Fähigkeit zu jeder Art höherer Kulturgestaltung, ja, wie Freud ausdrücklich sagt, die *Spezifität* der menschlichen Konstitution selbst. So heißt es ausdrücklich im «Jenseits des Lustprinzips»: «Die bisherige Entwicklung des Menschen scheint mir keiner anderen Erklärung zu bedürfen als die der Tiere, und was man an einer Minderzahl von menschlichen Individuen als rastlosen Drang zu weiterer Vervollkommnung beobachtet, läßt sich ungezwungen als Folge der Triebverdrängung verstehen, auf welcher das Wertvollste an der menschlichen Kultur aufgebaut ist» usw. (S. 40). Man hat noch wenig darauf geachtet, daß der späte Freud, seit Aufstellung seiner dualistischen Grundlehre von den zwei Grundtrieben Libido und Todestrieb, nicht nur mit Schopenhauer, sondern selbst direkt

ложно, как и его учитель Шопенгауэр, — понимает только как дискурсивное мышление, в особенности как образование понятий, является для него *следствием*, а не *истоком* языка; сам язык он рассматривает как «нематериальное орудие» для выключения работы органов чувств. Основание для возникновения этого «принципа человечности» или тенденции жизни выключать свои органы и заменять функции живых органов «орудиями» и «знаками» — а тем самым и основание для нарастающей «церебрализации» человека в морфологическом и физиологическом смысле Альсберг усматривает в чрезвычайно *недостаточном* приспособлении органов человека к его окружающему миру (отсутствие цепкости ног, когтей, клыков, волосяного покрова и т. д.), т. е. в отсутствии тех специфических приспособлений органов, которые есть у ближайших сородичей, человекообразных обезьян. Таким образом, то, что называют «духом», для Альсберга оказывается поздно возникшим *суррогатом отсутствующего* приспособления органов — в духе Альфреда Адлера можно было бы сказать: *сверхкомпенсацией конституциональной* неполноценности органов человека как *вида*..

Позднее учение З. Фрейда тоже относится к кругу отрицательных теорий человека. Понятие «вытеснения» влечений и аффектов употреблялось уже Шопенгауэром, чтобы, как он говорит, объяснить определенные «формы безумия». Известно, как замечательно развил эту мысль Фрейд для объяснения возникновения неврозов. Но согласно Фрейду, то же самое вытеснение влечений, которое, с одной стороны, должно объяснить невроз, с другой стороны, когда вытесненная энергия влечений «*сублимируется*», должно породить не что иное, как способность ко всему высшему культурному творчеству и даже, подчеркивает Фрейд, *специфичность* самой человеческой конституции. Так, в работе «По ту сторону принципа удовольствия» определенно говорится: «Предшествующее развитие человека не требует, как мне кажется, никакого иного объяснения, чем развитие животных, а то, что можно наблюдать у меньшинства человеческих индивидов как неустанный порыв к дальнейшему совершенствованию, может быть понято просто как следствие вытеснения влечения, и на этом вытеснении построено все самое ценное в человеческой культуре» и т. д. (с. 40). Пока что мало обращали внимания на то, что поздний Фрейд, выдвинувший дуалистическое учение о двух основных влечениях — либидо и влечении к смерти, — оказался в примечательном соседстве не только с Шопенгауэром, но и прямо-таки с

mit Buddhas Lehre einen seltsamen Zusammenhang gewinnt. Nach beider Lehre sind im Grunde alle Formen des Geistes vom materiellen Ding an über Pflanze, Tier, Mensch bis zu dem das «heilige Wissen» besitzenden Weisen gleichsam Gruppen eines erstarrten Festzugs in die stille Nichtsheit, in den ewigen Tod. Ist doch nach Freud, der fälschlich, wie ich glaube, dem Organismus überhaupt eine Tendenz schlechthinniger Sosein*serhaltung*, eine Tendenz zur Ruhelage, zu Reizschutz und «Reizverweigerung» beilegt, schon das *Machtsystem*, das beim Tiere zu den Ernährungs-, Wachstums- und Fortpflanzungssystemen hinzutritt und sich *zwischen* sie und die Umwelt einschaltet (im Gegensatz zur Pflanze), eine relative Leistung des im Grunde sadistischen, zerstörenden *Todestriebes* als der Ursehnsucht des Lebens «ins Anorganische zurück».

Der *Grundmangel jeder* Art dieser negativen Theorie des Menschen ist die Tatsache, daß sie keine Spur Antwort auf folgende Fragen gibt: Was denn im Menschen negiert, was denn verneint den Willen zum Leben, was verdrängt Triebe, und aus welchem verschiedenen Letztgrunde wird das eine Mal die verdrängte Triebenergie Neurose, das andere Mal aber sublimiert zu kulturgestaltender Tätigkeit? Wohin wird sublimiert, und wieso stimmen die Prinzipien des Geistes zum mindesten partiell mit den Seinsprinzipien zusammen? Endlich: wozu wird verdrängt, sublimiert, der Lebenswille negiert — um welcher Endwerte und Endziele willen? Auch Alsberg muß man fragen: Was leistet denn die Organausschaltung, was erfindet denn die materiellen und immaterielellen Werkzeuge? Das «Bedürfnis», das schon Lamarck für Organneubildung so maßlos überschätzte, wenn er es selbst als letzte «Ursache seiner eigenen Befriedigung» ansieht, allein genügt keineswegs. Warum starb denn die so schlecht angepaßte Art nicht aus, wie hundert andere Arten ausstarben? *Wie war es möglich*, daß sich dieses schon fast zum Tode verurteilte Wesen, dieses *kranke, zurückgebliebene, leidende Tier*, mit der Grundhaltung ängstlicher Selbstumhüllung, Selbstschutzes seiner schlecht angepaßten, überverletzlichen Organe, in das «Prinzip der Menschlichkeit» und damit in die Zivilisation und Kultur *rettete*? Man hat gesagt, der Mensch habe einen Triebüberschuß als ursprüngliches Artmerkmal (A. Seydel), und daher habe er verdrängen *müssen*. Aber — dieser Triebüberschuß dürfte doch wohl gerade umgekehrt erst die Folge der bereits vollzogenen Triebverdrängung sein und keineswegs ihre Ursache. Die negative Theorie des Menschen setzt das, was durch sie erklärt werden soll,

учением Будды. Согласно обоим учениям, в сущности все формы духа, начиная с материальной вещи, далее, включая растение, животное, человека и вплоть до мудреца, владеющего «священным знанием», представляют собой как бы группы застывшей процессии, шествующей в тихое небытие, к вечной смерти. Ведь согласно Фрейду, который ошибочно, как я думаю, приписывает организму вообще тенденцию к безусловному сохранению так-бытия, тенденцию к покою, защите и «отказу» от раздражений, уже двигательная система, добавляющаяся у животного к системам питания, роста и размножения и вклинивающаяся *между* этими системами и окружающим миром (в противоположность растению), оказывается относительным результатом в сущности садистского, разрушительного *влечения к смерти* как изначального стремления жизни «обратно в неорганическую стихию».

Основным недостатком любой разновидности этой отрицательной теории человека является то, что в ней нет и следа ответа на вопрос: *что* же в человеке совершает *отрицание*, *что* же отрицает волю к жизни, *что* вытесняет влечения и по каким различным основаниям вытесненная энергия влечения *один раз* становится неврозом, а *другой* раз сублимируется в культуросозидающую деятельность? *В каком направлении* идет сублимация, и как получается, что принципы духа хотя бы частично согласуются с принципами бытия? Наконец, *для чего* совершается вытеснение, сублимация, отрицание воли к жизни — ради каких конечных ценностей и целей? Следует спросить и Альсберга: *что* же производит выключение органов, *что* изобретает материальные и нематериальные орудия? Одной только «потребности» здесь совершенно недостаточно, и уже Ламарк сильно переоценил ее значение для новообразования органов, считая ее конечной «причиной собственного удовлетворения». Почему же столь плохо приспособленный вид не вымер, как сотни других? *Как было возможно*, что это уже почти приговоренное к смерти существо, это *больное, отставшее, страдающее животное* с установкой на боязливое закутывание, защиту своих плохо приспособленных, чрезмерно ранимых органов нашло *спасение* в «принципе человечности», а тем самым — в цивилизации и культуре? Говорят, что изначальным родовым признаком человека является избыток влечений (А. Зейдель), и потому он должен был совершать вытеснение. Однако этот избыток влечений скорее мог бы быть, наоборот, лишь *следствием* уже совершенного вытеснения влечений, а отнюдь не их причиной. Отрицательная теория человека всегда уже предпо-

immer schon voraus: die *Vernunft*, den *Geist*, eine eigene *selbständige* Gesetzlichkeit des Geistes und die teilweise Identität seiner Prinzipien mit denen des Seins. *Eben der Geist ist es, der bereits die Triebverdrängung einleitet*, indem der ideen- und wertgeleitete Wille all den ideewiderstreitenden Impulsen des Trieblebens die zu einer Trieb*handlung* notwendigen Vorstellungen versagt und anderseits die den Ideen und Werten angemessenen Vorstellungen den lauernden Trieben wie Köder vor Augen stellt, um die Triebimpulse auf diese Weise so zu koordinieren, daß sie das *geistgesetzte Willensprojekt* ausführen. Diesen eben geschilderten Grundvorgang wollen wir Lenkung nennen, die in einem «Hemmen» und «Enthemmen» von Triebimpulsen besteht; und unter Leitung wollen wir verstehen die Vorhaltung — gleichsam — der Idee und des Wertes selbst, die je durch die Triebbewegungen sich verwirklichen. Was aber der Geist *nicht* vermag, ist dies: selbst irgendwelche Triebenergie *erzeugen* oder aufheben. Aber nicht nur diese Verdrängung vom Geiste *aus*, auch das Endziel ist wieder etwas Positives: das innere Frei- und Selbständigwerden und die Macht- und Tätigkeitsgewinnung — sagen wir kurz: die *Verlebendigung des Geistes. Das allein verdient rechtmäßig Sublimierung des Lebens zum Geiste* genannt zu werden — nicht aber ein mystischer Vorgang, der neue geistige Qualitäten *schaffen* soll.

Damit kommen wir zur sogenannten «*klassischen Theorie*» zurück. Sie ist, wie ich bereits sagte, ebenso falsch wie die negative Theorie. Da aber diese klassische Theorie fast die gesamte *Philosophie des Abendlandes* beherrscht, ist ihr Irrtum für uns ein viel gefährlicher-er. Diese Theorie mit ihrem Ursprung im griechischen Geist- und Ideenbegriff ist die Lehre von der «*Selbstmacht der Idee*», ihrer ursprünglichen Kraft und Tätigkeit, ihrer Wirkfähigkeit, die die Griechen zuerst konzipierten und die durch sie hindurch zu einer Grundauffassung des größten Teiles des abendländischen Bürgertums geworden ist [13]. Ob diese klassische Theorie des Geistes auftritt bei Plato und Aristoteles, wo die Ideen und die Formen zuerst als gestaltende Kräfte auftreten, die aus einem «μὴ ὄν» respektive dem «Möglichsein» der prima materia die Welt: dinge formen; ob sie in der theistischen Form jüdisch-christlicher Religiosität erscheint, die Gott nur reinen Geist sein läßt und ihm als solchem nicht nur Leitung und Lenkung (Hemmen und Enthemmen), sondern einen positiven, schöpferischen, ja sogar *allmächtigen Willen* beilegt; ob sie in mehr pantheistischer Form auftritt wie bei J. G. Fichte oder in Hegels

лагает то, что она должна объяснить: *разум, дух, самостоятельные* законы духа и частичное тождество его принципов с принципами бытия. *Именно дух* начинает вытеснение влечения, когда воля, руководимая идеями и ценностями, отказывает всем противоречащим идее импульсам жизни влечений в представлениях, необходимых для реализации влечения в *действии*, а с другой стороны — как бы приманивает притаившиеся влечения представлениями, соответствующими идеям и ценностям, чтобы скоординировать таким образом импульсы влечений для исполнения волевого проекта духа. Этот только что описанный фундаментальный процесс мы будем называть *управлением*, которое состоит в «затормаживании» и «растормаживании» импульсов влечений; а под *руководством* мы будем понимать как бы демонстрацию самих идей и ценностей, реализующихся через движение влечений. Но чего *не* может дух, так это самостоятельно порождать или устранять какую-либо энергию влечения. Однако позитивно не только это исходящее от духа вытеснение, но позитивна и конечная цель: внутреннее освобождение и самостоятельность, обретение власти и деятельности — короче говоря, *оживление духа. Только это заслуживает по праву быть названным сублимацией жизни в дух* — но не мистический процесс, который должен *творить* новые духовные качества.

Тем самым мы возвращаемся к так называемой «классической теории». Как я уже говорил, это настолько же ложная, насколько и отрицательная теория. Но так как эта классическая теория господствует почти во *всей философии Запада*, ее заблуждение для нас гораздо опаснее. Эта теория, истоки которой находятся в греческом понятии духа и идеи, есть учение о «*самовластии* идеи», ее изначальной силе и деятельности, ее деятельной способности, которое первоначально было изложено греками и через них стало основным воззрением большей части европейского бюргерства [13]. Выступает ли эта классическая теория духа у Платона и Аристотеля, где идеи и формы впервые выступают в качестве формообразующих сил, которые из «μὴ ὄν» *, соответственно, «возможного бытия» materia prima ** образуют существующие в мире вещи; является ли она в теистической форме иудейско-христианской религиозности, позволяющей Богу быть *лишь* чистым духом и приписывающей ему как таковому не только руководство и управление (торможение и растормаживание), но и позитивную, творческую, даже *всемогущую волю*; выступает ли она в более пантеистической форме, как у И. Г. Фихте, или в виде гегелевского панлогиз-

Panlogismus, nach dem die Weltgeschichte auf der Selbstexplikation der göttlichen Idee nach einem Gesetz der Dialektik beruhen soll, der Mensch aber in seinem Kerne nur das werdende Selbstbewußtsein ist, das die ewige geistige Gottheit von sich selbst «in ihm» gewinnt — die klassische Theorie krankt überall und immer an demselben *Irrtum*, es besitze Geist und Idee eine *ursprüngliche Macht*. Diese klassische Menschenlehre tritt vor allem in *zwei Hauptformen* auf: in der Lehre von der geistigen Seelensubstanz des Menschen und jenen Lehren, nach denen nur ein einziger Geist existiert, im Verhältnis zu dem alle einzelnen Geister nur Modi oder Tätigkeitszentren dieses Geistes sind (Averroes, Spinoza, Hegel). Die *Substanz*lehre der Seele beruht ihrerseits auf einer völlig unberechtigten Anwendung der äußeren *Dingkategorie* oder — in ihrer älteren Form — der organismenhaften Scheidung und Anwendung der Kategorien von «Stoff» und «Form» auf das Verhältnis von Leib und Seele (Thomas von Aquino). Beide Anwendungen kosmologischer Kategorien auf das zentrale Sein des Menschen verfehlen ihr Ziel. Die Person des Menschen ist keine «Substanz», sondern nur eine monarchische Anordnung von Akten, unter denen je *einer* die Führung und Leitung besitzt. Aber sehen wir ab von der Kritik der Einzelgestaltung dieser Lehren. Der Grundirrtum, aus dem die «klassische» Theorie des Menschen stammt, ist ein tiefer, *grundsätzlicher*, mit dem *ganzen* Weltbild zusammenhängender: anzunehmen, daß diese Welt, in der wir leben, von Hause aus und *konstant* so geordnet sei, daß die Seinsformen nicht nur an Sinn und Wert, sondern auch an Kraft und Macht zunehmen, je höher sie sind.

Für uns also ist es ein *ebenso großer Irrtum*, einerseits die je höhere Seinsform — z. B. das Leben gegenüber dem Anorganischen, das Bewußtsein gegenüber dem Leben, den Geist im Verhältnis zu den untermenschlichen Bewußtseinsformen im Menschen und außerhalb des Menschen — genetisch *entsprungen* zu denken aus Prozessen, die zu den niedrigeren Seinsformen gehören (Materialismus und Naturalismus) — wie umgekehrt anzunehmen, die höheren Seinsformen seien *Ursache* der niedrigeren, es gebe z. B. je eine Lebens*kraft*, eine Bewußtseins*tätigkeit*, einen von Hause aus mächtigen tätigen Geist (Vitalismus und Idealismus). Führt die negative Theorie zu falscher mechanistischer Allerklärung, so führt die klassische zu dem haltlosen Unsinn einer sogenannten «teleologischen» Weltanschauung, wie sie die gesamte theistische Philosophie des Abendlandes beherrscht. Sehr

ма, согласно которому мировая история должна основываться на самораскрытии божественной идеи по законам диалектики, человек же по сути своей есть лишь становящееся самосознание вечного духовного божества, которое обретает это самосознание в нем, — всюду и всегда классическая теория страдает одним и тем же недостатком: *заблуждением*, будто духу и идее присуща *изначальная власть*. Это классическое учение о человеке выступает прежде всего *в двух основных формах*: в учении о духовной субстанции души человека и в тех учениях, согласно которым существует лишь один единственный дух, а все отдельные духи сути лишь модусы или деятельные центры этого духа (Аверроэс, Спиноза, Гегель). Со своей стороны, учение о *субстанциональности* души основывается на совершенно неоправданном применении *категории внешней вещи* или — в более древней форме — организмического разделения и применения категорий «вещества» и «формы» к отношению тела и души (Фома Аквинский). Приложение космологических категорий к центральному бытию человека в обоих случаях не достигает цели. Личность человека есть не «субстанция», но лишь монархическое упорядочение актов, *один* из которых осуществляет руководство. Однако не будем заниматься критикой отдельных форм этих учений. Основное заблуждение, из которого возникает «классическая» теория человека, глубоко, *принципиально* и связано с образом мира *в целом*: оно состоит в предположении, что этот мир, в котором мы живем, изначально и *постоянно* упорядочен так, что, чем выше формы бытия, тем больше они возрастают не только в ценности и смысле, но и в своей силе и власти.

Итак, считают ли, с одной стороны, что всякая более высокая форма бытия — например, жизнь относительно неорганического, сознание относительно жизни, дух относительно дочеловечесих форм сознания в человеке и вне человека — генетически возникает из процессов, относящихся к низшим формам бытия (материализм и натурализм), — либо, наоборот, предполагают, что высшие формы бытия суть причины низших, например, что имеется какая-то жизненная сила, деятельность сознания, изначально могущественный деятельный дух (витализм и идеализм) — то и другое представляется нам в равной степени большим заблуждением. Если отрицательная теория ведет к ложному механистическому объяснению универсума, то классическая — к несостоятельному абсурду так называемого «телеологического» миросозерцания, господствующего во всей теистической философии Запада. Тут же

treffend drückte den gleichen Gedanken, den ich schon in meiner «Ethik» vertreten hatte, jüngst Nikolai Hartmann aus: «Die höheren Seins- und Wertkategorien sind von Hause aus die schwächeren.»
Der *Kräfte-* und *Wirkstrom*, der allein Dasein und zufälliges Sosein zu *setzen* vermag, läuft in der Welt, die wir bewohnen, nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben! In stolzester Unabhängigkeit steht die anorganische Welt in ihrer Eigengesetzlichkeit da — an ganz wenigen Punkten so etwas wie «Lebendiges» enthaltend. In stolzer Unabhängigkeit steht Pflanze und Tier dem Menschen gegenüber, wobei das Tier weit mehr vom Dasein der Pflanze abhängig ist als umgekehrt. Die tierische Lebensrichtung bedeutet eben nicht nur einen Gewinn, sondern auch einen Verlust gegenüber der pflanzlichen Richtung, da sie den direkten Verkehr mit dem Anorganischen nicht mehr besitzt, den die Pflanze durch ihre Art von Ernährung hat. In gleicher Unabhängigkeit steht analog die Masse als solche in der Geschichte da in der Eigengesetzlichkeit ihrer Bewegungen gegenüber den höheren Formen des menschlichen Daseins. Kurz und selten sind die Blüteperioden der Kultur in der menschlichen Geschichte. *Kurz* und *selten ist das Schöne in seiner Zartheit und Verletzlichkeit*. Die ursprüngliche Anordnung der Beziehungen, die zwischen den höheren respektive den niederen Seinsformen und Wertkategorien und den Kräften und Mächten bestehen, in denen sich diese Formen verwirklichen, ist gekennzeichnet mit dem Satze: «*Mächtig ist ursprünglich das Niedrige, ohnmächtig das Höchste*». Jede höhere Seinsform ist im Verhältnis zu der niedrigeren relativ kraftlos, und sie verwirklicht sich nicht durch ihre *eigenen* Kräfte, sondern durch die Kräfte der niedrigeren. Der Lebensprozeß ist an sich ein gestalteter Vorgang in der Zeit von eigener Struktur: *verwirklicht* wird er aber ausschließlich durch die Stoffe und Kräfte der *anorganischen* Welt. Ganz analog aber steht der Geist zum Leben. Wohl kann der Geist durch den Prozeß der Sublimierung Macht gewinnen. Die Lebenstriebe können in seine Gesetzlichkeit und in die Ideen- und Sinnstruktur, die er leitend ihnen vorenthält, eingehen (oder nicht eingehen), und im Verlaufe dieses Eingehens und Durchdringens im Individuum wie in der Geschichte können sie dem Geiste Kraft ver-leihen — *aber von Hause aus und ursprünglich hat der Geist keine eigene Energie*. Die höhere Seinsform «determiniert» wohl sozusagen das *Wesen* und die Wesensregionen der Weltgestaltung, *verwirklicht* wird sie aber durch ein anderes, ein zweites Prinzip, das ebenso *ursprünglich* dem Urseienden eigen ist: dem Realität

мысль, которую я уже защищал в моей «Этике», недавно очень метко выразил Николай Гартман: «Высшие категории бытия и ценности — изначально более слабые».
Поток деятельных сил, который один только способен *полагать* наличное бытие и случайное так-бытие, течет в мире, где мы обитаем, не сверху вниз, но *снизу вверх*! С самой гордой независимостью стоит неорганический мир с его закономерностями — лишь в немногих точках он содержит нечто вроде «живого». С гордой независимостью противостоят человеку растение и животное, причем животное гораздо больше зависит от существования растения, чем наоборот. Животная ориентация жизни означает отнюдь не только достижение, но и потерю сравнительно с растительной ориентацией, ибо у нее больше нет того непосредственного сообщения с неорганическим, которое есть у растения благодаря его способу питания. Аналогичным образом в такой же независимости по отношению к высшим формам человеческого существования выступает в истории масса как таковая с собственной закономерностью ее движения. Кратковременны и редки периоды расцвета культуры в человеческой истории. *Кратковременно и редко прекрасное в его хрупкости и уязвимости*.
Изначальное соотношение между высшими (или низшими) формами бытия и категориями ценностей и силами, в которых осуществляются эти формы, характеризуется положением: «*Низшее изначально является мощным, высшее — бессильным*». Каждая более высокая форма бытия бессильна относительно более низкой, и осуществляется не собственными силами, а силами низшей формы. Жизненный процесс есть оформленный в себе временной процесс, имеющий собственную структуру, но *осуществляется* он исключительно материалом и силами *неорганического* мира. И в совершенно аналогичном отношении находятся дух и жизнь. Дух, конечно, может *обрести* мощь через процесс сублимации. Жизненные влечения могут войти (или не войти) в присущую ему закономерность и в идейную и смысловую структуру, которую он демонстрирует им в качестве руководящего образа, и в ходе этого вхождения и проникновения они могут сообщить духу — как в индивиде, так и в истории — силу; *но изначально у духа нет собственной энергии*. Высшая форма бытия, так сказать, «детерминирует» *сущность* и сущностные сферы мироустроения, но *осуществляется* она посредством иного, второго принципа, который столь же *изначально* свойствен первосущему: посредством творящего реальность и определяющего случайные образы

schaffenden und zufällige Bilder bestimmenden Prinzip, das wir, «Drang» nennen, respektive bilderschaffende Drangphantasie.

Das *Mächtigste*, was es in der Welt gibt, sind also die ideen-, formen- und gestalt *«blinden» Kraftzentren* der anorganischen Welt als unterste Wirkpunkte jenes «Dranges». Nach einer immer stärker sich verbreitenden Auffassung unserer heutigen theoretischen Physik unterliegen diese Zentren wahrscheinlich überhaupt keiner ontischen Gesetzlichkeit in ihrem Zu- und Gegeneinander, sondern nur einer Zufallsgesetzlichkeit *statistischer* Art. Erst das Lebewesen bringt dadurch, daß seine Sinnesorgane und seine Sinnesfunktionen mehr die regelmäßigen als die unregelmäßigen Vorgänge der Welt *indizieren*, jene «Naturgesetzlichkeit» in die Welt hinein, die der Verstand nachher abliest. Nicht das Gesetz ist es, das hinter dem Chaos von Zufall und Willkür im ontologischen Sinne liegt, sondern das *Chaos* ist es, das *hinter* dem *Gesetz* formalmechanischer Art gelegen ist. Würde sich die Lehre, daß alle Naturgesetzlichkeiten formalmechanischer Struktur im letzten Grunde nur statistische Bedeutung haben und daß alle Naturvorgänge (auch in der Mikrosphäre) schon Vorgänge sind, die aus der Wechselwirkung *willkürlicher* Krafteinheiten resultieren, durchsetzen, so würde unser gesamtes Naturbild eine ungeheure Wandlung erfahren. Als die wahren ontischen Gesetze erwiesen sich dann die sogenannten *Gestalt*gesetze, d. h. Gesetze, die eine gewisse Zeitrhythmik des Geschehens und, von ihr abhängig wieder, gewisse statische Gestalten des körperlichen Daseins vorschreiben [14]. Da innerhalb der Lebenssphäre, sowohl der physiologischen wie der psychischen, sicher nur Gesetze von der Art der Gestaltgesetze (obzwar nicht notwendig nur die materialen Gesetze der Physik) gelten, so würde die Gesetzlichkeit der Natur durch diese Auffassung wieder — eine streng *einheitliche*. Es wäre dann nicht ausgeschlossen, den Begriff der Sublimierung *auf alles Weltgeschehen zu formalisieren*. Sublimierung fände dann in jedem Grundvorgang statt, durch den Kräfte einer niedrigeren Sphäre des Seins im Werdeprozeß der Welt allmählich in den Dienst eines höher gestalteten Seins und Werdens gestellt würden — wie z. B. die zwischen den Elektronen sich abspielenden Kräfte in den Dienst der Atom*gestalt*, oder die innerhalb der anorganischen Welt tätigen Kräfte in den Dienst der Lebens*struktur*. Die Menschwerdung und die Geistwerdung müßte dann als der bislang *letzte Sublimierungsvorgang der Natur* angesehen werden, — gleichzeitig sich äußernd in der immer größeren

принципа, который мы называем *«порывом»*, или фантазией порыва, творящей образы.

Следовательно, самое *могущественное*, что есть в мире, это *«слепые»* к идеям, формам и образам *центры сил* неорганического мира как нижние точки действия этого «порыва». Согласно шире распространяющемуся представлению нашей нынешней теоретической физики, эти центры в своих взаимоотношениях друг с другом, вероятно, вообще не подчиняются какой-то онтической закономерности, а подлежат только случайной закономерности *статистического* характера. Лишь живое существо благодаря тому, что органы его чувств и их функции в большей мере *указывают* на регулярные, чем на нерегулярные процессы, вносит в мир ту «природную закономерность», которую затем вычитывает из него рассудок. Не закон стоит за хаосом случайности и произвола в онтологическом смысле, но *хаос* царит за законом формально-механического характера. Если бы пробило себе дорогу учение о том, что все природные закономерности формально-механической структуры в конечном счете имеют лишь статистическое значение и что уже все природные процессы (в том числе и в микросфере) получаются из взаимодействия *произвольных* силовых единиц, то вся наша картина природы претерпела бы колоссальное изменение. Истинными онтическими законами оказались бы тогда так называемые *гештальт*-законы, т. е. законы, предписывающие определенную временную ритмику событий и независимые от нее определенные статические гештальты телесного наличного бытия [14]. Так как в пределах жизненной сферы, как физиологической, так и психической, имеют силу лишь законы *типа* гештальт-законов (хотя и не обязательно только материальные законы физики), то благодаря этому представлению закономерности природы снова обрели бы строгое единство. Не исключено, что тогда была бы возможной формализация понятия *сублимации применительно ко всему происходящему в мире*. Сублимация имела бы тогда место в каждом фундаментальном процессе, благодаря которому силы низшей сферы бытия в процессе становления мира *постепенно* ставились бы на службу более высокой форме бытия и становления — как, например, силы взаимодействия электронов ставятся на службу атомной структуре, а силы, действующие в неорганическом мире, — на службу структуре *жизни*. Становление *человека* и *духа* следовало бы тогда рассматривать как пока последний *процесс сублимации природы*, выражающийся одновременно во все большем предоставлении воспринятой организмом

Zuwendung der vom Organismus aufgenommenen äußeren Energien in die kompliziertesten Prozesse, die wir kennen, in die Erregungsprozesse der *Gehirnrinde*, und in dem analogen psychischen Vorgang der Triebsublimierung als Umsetzung der Triebenergie in «geistige» Tätigkeit.

In anderer Form treffen wir denselben Vorgang der *Auseinandersetzung von Geist und Leben* wieder in der *Menschengeschichte* an. Sicher gilt auch für sie nicht die These Hegels, daß sie auf einer Explikation bloßer Ideen auseinander beruhe, vielmehr, wie ich eingehend in meiner «Wissenssoziologie» gezeigt habe, durchaus der Satz von Karl Marx, daß Ideen, die keine Interessen und Leidenschaft hinter sich hätten — und das heißt Mächte, die aus der *Vital-* und *Triebsphäre des Menschen* stammen —, sich in der Weltgeschichte unweigerlich «zu blamieren» pflegen. Trotzdem aber zeigt die Geschichte eine im großen und ganzen zunehmende *Ermächtigung der Vernunft*, aber eben nur durch und auf Grund einer zunehmenden *Aneignung* der Ideen und Werte durch die großen triebhaften Gruppentendenzen und Interessenverzahnungen zwischen ihnen. Auch hier müssen wir uns eine weit bescheidenere Auffassung von der Bedeutung des menschlichen *Geistes* und *Willens* auf den Gang geschichtlicher Dinge zu eigen machen. Menschengeist und Menschenwollen kann — ich sagte es — nie mehr bedeuten als *Leitung* und *Lenkung*. Und das bedeutet immer nur, daß der Geist als solcher den Triebmächten Ideen vorhält und das Wollen den Triebimpulsen, die schon vorhanden sein müssen, solche Vorstellungen zuwendet oder entzieht, die die Verwirklichung dieser Ideen konkretisieren können. Ein *direkter* Kampf des *reinen* Willens gegen die Triebmächte aber ist eine Unmöglichkeit, wo er intentioniert wird, regt er im Gegenteil die Triebmächte noch weit mehr, in ihrer einseitigen Richtung auf. Das war schon die Erfahrung des Paulus, als er sagte, das Gesetz ginge wie ein brüllender Löwe herum, um die Menschen mit Sünde anzufallen. In jüngster Zeit hat u. a. William James über diesen Punkt tiefe Bemerkungen gemacht. Das Wollen erwirkt das Gegenteil von dem, was es will, wenn es sich, anstatt einen höheren Wert zu intendieren, dessen Verwirklichung das Schlechte vergessen läßt und der die Energie des Menschen anzieht, auf die bloße Bekämpfung, Negierung eines Triebes richtet, dessen Ziel als «schlecht» vor dem Gewissen steht. So muß der Mensch auch sich selber *dulden* lernen, auch diejenigen Neigungen, die er als schlecht und verderblich in sich erkennt. Er darf sie nicht durch *direkten* Kampf angreifen, sondern muß sie indirekt überwinden lernen durch Einsatz seiner Energie für

внешней энергии самым сложным процессам, какие мы только знаем, — процессам возбуждения коры мозга, и в аналогичном психическом процессе сублимации влечения как переключении энергии влечения на «духовную» деятельность.

В другой форме мы вновь встречаемся с тем же самым процессом *противоборства духа и жизни в человеческой истории*. Конечно, и здесь не верен тезис Гегеля о том, что она основывается только на развертывании идей друг из друга, напротив, как я подробно показал в моей «Социологии знания», совершенно правильно положение Карла Маркса, согласно которому идеи, не имеющие за собой интересов и страстей — то есть сил, происходящих из *витальной сферы человека, из сферы его влечений*, неизбежно «посрамляют» себя в мировой истории *. Но несмотря на это, история в целом демонстрирует возрастание *полномочий разума*, но лишь посредством и на основе возрастающего *усвоения* идей и ценностей, проникающего в масштабные тенденции групповых влечений и во взаимодействия интересов. Здесь мы тоже должны усвоить более скромное понимание значения человеческого *духа* и *воли* для хода исторических дел. Как я уже говорил, дух и воля человека не могут быть чем-то большим, чем *руководство* и *управление*. А это всегда означает только то, что дух как таковой предлагает силам влечения идеи, а воля либо представляет уже имеющимися импульсам влечения такие представления, которые могут конкретизировать осуществление этих идей, либо лишает их этих представлений. Однако *непосредственная* борьба *чистой* воли против сил влечения невозможна; там, где ее намереваются вести, только сильнее возбуждаются силы влечения в их односторонней ориентации. Это испытал уже Павел, говоривший, что закон, будто лев рыкающий, ходит кругом, чтобы накинуться на людей грехом **. Недавно У. Джеймс сделал глубокие замечания по этому поводу. Воление вызывает противоположность того, чего хочет, если, вместо того, чтобы интендировать более высокую ценность, осуществление которой и притягивает энергию человека и заставляет забыть дурное, оно направляется на борьбу с влечением, просто отрицая его, ибо цель его предстоит совести как «дурная» ***. Таким образом, человек должен научиться терпеть себя самого, в том числе и те склонности, которые он считает дурными и пагубными ****. Он не может вступить в *прямую* борьбу с ними, но должен научиться преодолевать их косвенно, направляя свою энергию на выполнение доступных ему обладающих ценностью задач, признаваемых его совестью хорошими и подхо-

wertvolle Aufgaben, die sein Gewissen als gut und trefflich erkennt und die ihm zugänglich sind. In der Lehre vom «Nichtwiderstand» gegen das Böse schlummert, wie schon Spinoza in seiner Ethik tiefsinnig ausgeführt hat, eine große Wahrheit. Unter diesen Begriff der Sublimierung gebracht; stellt die Menschwerdung die uns bekannte *höchste Sublimierung* und zugleich die *innigste Einigung aller Wesensregionen der Natur dar*. Vor einem Weltbild, wie es hier angedeutet ist, zergeht der Gegensatz, der so viele Jahrhunderte beherrscht hat- der Gegensatz einer «teleologischen» und «mechanischen» Erklärung der Weltwirklichkeit [15].

Selbstverständlich kann dieser Gedankengang auch vor dem *höchsten Sein* — dem Weltgrunde nicht stillehalten. Auch das Sein, das nur «durch sich selbst» ist und von dem alles andere abhängt, kann, sofern ihm das Attribut des *Geistes* zugesprochen wird, als geistiges Sein keinerlei *ursprüngliche* Macht oder Kraft besitzen. Es ist viel mehr jenes andere zweite Attribut, von dem ich sprach — es ist die «*natura naturans*» im höchsten Sein, der allmächtige, mit unendlichen Bildern geladene *Drang*, der die *Wirklichkeit* und das durch Wesensgesetze und Ideen niemals eindeutig bestimmte *zufällige* Sosein dieser *Wirklichkeit* zu verantworten hat. Nennen wir das rein geistige Attribut im obersten Grunde alles endlichen Seins «*deitas*», so kommt ihr, kommt dem, was wir den Geist und die Gott-*heit* in diesem Grund nennen, keinerlei positive schöpferische Macht zu. Der Gedanke einer «Weltschöpfung aus nichts» zerfällt vor dieser Folgerung. Wenn in dem Sein «durch sich selbst» diese *Urspannung* von Geist und Drang gelegen ist, dann muß das Verhältnis dieses Seins zur Welt ein anderes sein. Wir drücken dies Verhältnis aus, wenn wir sagen: Der Grund der Dinge mußte, wenn er seine deitas, die in ihr angelegte Ideen- und Wertfülle, *verwirklichen* wollte, den weltschaffenden Drang enthemmen, um im zeithaften Ablauf des Weltprozesses *sich selbst* zu verwirklichen — er mußte den Weltprozeß sozusagen in *Kauf nehmen*, um in und durch diesen Prozeß sein eigenes *Wesen* zu verwirklichen. Und nur in dem Maße wird das «Sein durch sich» zu einem Sein, das würdig wäre, göttliches *Dasein* zu heißen, als es im *Drange der Weltgeschichte* im Menschen und durch den Menschen die ewige Deitas verwirklicht. Und nur im selben Maße kann dieser an sich zeitlose, aber sich für endliches Erleben zeithaft *darstellende* Prozeß seinem Ziele, der Selbstverwirklichung der Gottheit, näher rücken, als auch die Welt selbst der vollkommene *Leib* des ewigen Geistes und Dranges geworden sein wird. Erst in der *Bewegung* dieses gewaltigen Wettersturmes, der die «Welt» ist, kann

дящими. В учении о «непротивлении» злу дремлет, как это глубокомысленно изложил уже Спиноза в своей «Этике», великая истина. Будучи подведено под это понятие сублимации, становление человека демонстрирует собой *высшую* известную нам *сублимацию* и одновременно *интимнейшее единение* всех *сущностных сфер природы*. Перед лицом намеченной здесь картины мира распадается господствовавшая столько веков противоположность «телеологического» и «механического» объяснения мировой действительности [15].

Само собой разумеется, что этот ход мыслей не может остановиться и перед *высшим бытием* — основой мира. И то бытие, которое существует лишь «через себя самое» и от которого зависит все остальное, поскольку ему предписывают в качестве атрибута *дух*, не может в качестве духовного бытия обладать *изначальной* мощью или силой. Скорее, тот другой, второй атрибут, о котором я говорил — «natura naturans» * в высшем бытии, всесильный, заряженный бесконечными образами *порыв* должен нести ответственность за *действительность* и за *случайное* так-бытие этой *действительности*, никогда не определенное однозначно сущностными законами и идеями. Если мы назовем чисто духовный атрибут в высшем основании всего конечного бытия «deitas» **, то у него, у того, что в этом основании мы называем духом и божеством, нет позитивной творческой мощи. Мысль о «творении мира из ничего» рушится перед этим выводом. Если в бытии «через себя» заложено это *изначальное напряжение* духа и порыва, тогда отношение этого бытия к миру должно быть иным. Мы выражаем это отношение, говоря: основание вещей, если оно хотело *осуществить* свою deitas, заложенную в нем полноту идей и ценностей, должно было *растормозить* миросозидающий порыв, чтобы самоосуществиться во временном протекании мирового процесса — оно, так сказать, должно было *смириться* с мировым процессом, чтобы в нем и благодаря ему *осуществить* свою собственную сущность. И лишь в той мере «бытие через себя самое» становится бытием, достойным называться божественным *присутствием*, в какой оно осуществляет вечную Deitas в человеке и *через* человека в *порыве мировой истории*. И этот процесс, вневременной в себе, но *представляющийся* временным для конечного переживания, лишь в той мере может приблизиться к своей цели — самоосуществлению божества, в какой и сам мир станет совершенным *телом* вечного духа и порыва. Только в *движении* этого могучего урагана, который *есть* «мир», порядок

eine Angleichung der Ordnung der Seinsformen und der Werte an die *tatsächlich* wirksamen Mächte, und umgekehrt dieser an jene erfolgen. Ja, im Verlauf dieser Entwicklung kann eine allmähliche *Umkehrung des ursprünglichen Verhältnisses* eintreten, nach welchem die höheren Seinsformen die schwächeren, die niedrigeren aber die stärkeren sind. Anders ausgedrückt: Die gegenseitige Durchdrigung des ursprünglich *ohnmächtigen Geistes* und des ursprünglich *dämonischen*, d. h. gegenüber allen geistigen Ideen und Werten *blinden* Dranges durch die *werdende* Ideierung und *Vergeistigung der Drangsale*, die hinter den Bildern der Dinge stehen, und die gleichzeitige *Ermächtig d. h. Verlebendigung* des Geistes, ist das Ziel und Ende endlichen Seins und Geschehens. Der Theismus stellt es fälschlicherweise an seinen *Ausgangspunkt*.

V.

Wir sind ein wenig hoch gestiegen. Kehren wir zurück zu dem der Erfahrung näherliegenden Problem der *menschlichen Natur*. Für die Neuzeit hat die klassische Theorie des Menschen ihre wirksamste Form gefunden in der Lehre des Descartes, einer Lehre, die wir eigentlich erst in jüngster Zeit *vollständig* und *restlos* abzuschütteln begriffen sind. Dadurch, daß er alle Substanzen in «denkende» oder «ausgedehnte» einteilte, hat Descartes in das abendländische Bewußtsein ein ganzes *Heer* von Irrtümern schwerster Art über die menschliche Natur eingeführt. Mußte er doch auf Grund dieser Einteilung der gesamten Umwelt den Unsinn in Kauf nehmen, allen Pflanzen und Tieren die psychische Natur abzusprechen, und den «Schein» der Beseelung von Tier und Pflanze, den die ganze Zeit vor ihm für Wirklichkeit genommen hatte, durch anthropopathische «Einfühlung» *unserer* Lebensgefühle in die äußeren Bilder der organischen Natur erklären, anderseits alles, was nicht *menschliches* Bewußtsein und Denken ist, rein «mechanisch» erklären. Nicht nur die widersinnigste Übersteigerung der Sonderstellung des Menschen und seine Herausreißung aus den *Mutterarmen* der Natur war die Folge, sondern es wurde dadurch auch die Grundkategorie des *Lebens* und seiner *Urphänomene* mit einem Federstrich einfach aus der Welt herausgeworfen. Die Welt besteht für Descartes aus nichts als aus denkenden Punkten und einem gewaltigen geometrisch zu erforschenden Mechanismus. Wertvoll an dieser Lehre ist nur eins: die neue Autonomie und *Souveränität des Geistes* und die Erkenntnis dieser seiner Überlegenheit über alles Organische und nur Lebendige. Alles andere ist größte Verkehrtheit.

форм бытия и ценностей может согласоваться с *фактически* действующими силами, и наоборот, последние могут уподобиться ему. И в ходе этого развития может произойти постепенное *обращение изначального отношения*, согласно которому высшие формы бытия суть самые слабые, а низшие — самые сильные. Иначе говоря: взаимное *проникновение* изначально *бессильного духа* и изначально *демонического*, т. е. *слепого* ко всем духовным идеям и ценностям порыва, благодаря *становящейся* идеации и *одухотворению* томлений, стоящих за образами вещей, и одновременное *обретение мощи*, т. е. *животворение* духа — есть *цель* и *предел* конечного бытия и процесса. Теизм ложно делает это его *исходной точкой*.

V

Однако мы воспарили слишком высоко. Вернемся обратно, к более близкой опыту проблеме *человеческой природы*. В Новое время классическая теория человека нашла наиболее влиятельную форму в учении Декарта, учении, от которого мы, собственно, смогли освободиться *полностью* и без остатка лишь в самое последнее время. Разделив все субстанции на «мыслящие» и «протяженные», Декарт ввел в европейское сознание целое *полчище* тяжелейших заблуждений относительно человеческой природы. Ведь сам он должен примириться с бессмысленным отрицанием психической природы у всех растений и животных, а видимость» одушевленности растений и животных, которую до него всегда принимали за действительность, объяснить антропопатическим * «вчувствованием» *наших* жизненных чувств во внешние образы органической природы, а с другой стороны, давать чисто «механическое» объяснение всему, что не есть *человеческое* сознание и мышление. Следствием этого было не только доведенное до абсурда преувеличение особого положния человека, вырванного из *материнских объятий* природы, но и устранение из мира простым росчерком пера основополагающей категории жизни и ее прафеноменов. В мире, по Декарту, нет ничего, кроме мыслящих точек и мощного механизма, подлежащего геометрическому изучению. Ценно в этом учении одно: новая автономия и *суверенность духа* и познание этого его превосходства над всем органическим и просто живым. Все остальное — величайшее заблуждение.

Wir dürfen heute sagen, daß das *Problem von Leib und Seele*, das so viele Jahrhunderte in Atem gehalten hat, für uns seinen metaphysischen Rang verloren hat. Die Philosophen, Mediziner, Naturforscher, die sich mit dieser Frage beschäftigen, konvergieren immer mehr zur Einheit einer *Grund*anschauung. Daß es eine örtlich bestimmte Seelensubstanz — wie sie Descartes annimmt — nicht gibt, ist deshalb schon selbstverständlich, weil es weder im Gehirn noch sonstwo im menschlichen Leibe eine Zentralstelle gibt, in der alle sensiblen Nervenfasern zusammenlaufen und sich alle nervösen Prozesse treffen. Aber auch das ist grundfalsch an der Descartesschen Lehre, daß das Psychische nur in «Bewußtsein» bestehe und ausschließlich an die Großhirnrinde gebunden sei. Eingehende Forschungen der Psychiater haben uns gezeigt, daß die für die Grundlage des menschlichen «Charakters» ausschlaggebenden psychischen Funktionen, insbesondere alles, was zum *Trieb*leben und zur Affektivität gehört, die wir ja als *Grund-* und *Urform* des Psychischen erkannt haben, seine physiologischen Parallelprozesse überhaupt nicht im Großhirn hat, sondern in der Hirnstammgegend, teils im zentralen Höhlengrau des dritten Ventrikels, teils im Thalamus, der als zentrale Schaltung zwischen den Sensationen und dem Triebleben vermittelt. Ferner hat sich das System der Blutdrüsen ohne Ausgang (Schilddrüse, Keimdrüse, Hypophyse, Nebenniere usw.), deren Funktionsart das menschliche Triebleben und die Affektivität, ferner Höhen- und Breitenwuchs, Riesen- und Zwergwuchs, wahrscheinlich auch die Rassencharaktere determiniert, als die eigentliche *Vermittlungsstelle* erwiesen zwischen dem ganzen Organismus samt seiner Gestaltungsform und jenem kleinen anhangenden Teil des Seelenlebens, den wir *Wachbewußtsein* nennen. Es ist der ganze *Körper*, der heute wieder das physiologische Parallelfeld der seelischen Geschehnisse geworden ist, keineswegs nur das Gehirn. Von einer so äußeren Zusammenbindung einer Seelensubstanz mit einer Körpersubstanz, wie sie Descartes annahm, kann also gar nicht mehr ernstlich die Rede sein. *Ein und dasselbe Leben* ist es, daß in seinem «Innesein» psychische, in seinem Sein für Andere leibliche Formgestaltung besitzt. Man führe nicht dagegen an, daß das «Ich» doch einfach und eins sei, der Körper aber ein verwickelter «Zellenstaat». Die heutige Physiologie hat die Zellenstaatvorstellung vollständig abgebaut, wie sie auch mit der Grundanschauung gebrochen hat, daß die Funktionen des Nervensystems nur summativ, also nicht ganzheitlich, zusammenträten und jeweilig streng örtlich und morphologisch in ihrem *Ausgangspunkte* bestimmt seien. Hält man freilich wie Descartes den physischen Organismus für eine Art Maschine, und zwar in dem

Сегодня мы можем сказать, что *проблема тела и души*, державшая в напряжении столько веков, потеряла для нас свою метафизическую важность. Философы, медики, естествоиспытатели, занимающиеся этим вопросом, все больше соглашаются с одной *основной* идеей. То, что нет локально определенной субстанции души (предполагавшейся Декартом), очевидно уже потому, что ни в мозге, ни в других местах человеческого тела нет такого центрального места, где сходились бы все чувствительные нервные процессы. Но совершенно ложно в декартовом учении и то, что психическое состоит лишь в «сознании» и связано исключительно с корой головного мозга. Детальные исследования психиатров показали нам, что психические функции, имеющие решающее значение для базиса человеческого «характера», в особенности все, что относится к жизни влечений и аффективности, этой, как мы выяснили, основной и первичной форме психического, — все это имеет физиологическую параллель в процессах, происходящих вообще не в головном мозге, а в области мозгового ствола, отчасти в центральной полости третьего желудочка, отчасти в таламусе, который как центральный коммутатор опосредует ощущения и влечения. Далее, система желез внутренней секреции (щитовидная железа, половая железа, гипофиз, надпочечник и т. д.), способ функционирования которых детерминирует жизнь влечений и аффективность, рост в высоту и в ширину, исполинский и карликовый рост, вероятно, также и расовый характер, — вся эта система оказалась подлинным *местом опосредования* между всем организмом, включая его облик, и той малой, связанной с ним частью его душевной жизни, которую мы называем *бодрствующим сознанием*. Именно *тело в целом* опять стало сегодня физиологической параллелью душевным событиям, а отнюдь не только мозг. Больше нельзя всерьез говорить о такой внешней связи душевной субстанции с телесной субстанцией, какую предполагал Декарт. Одна и та же жизнь формирует в своем «внутреннем бытии» психические образы, в своем бытии для других — телесный облик. И пусть не ссылаются на то, что «Я» — просто и едино, тело же есть сложное «государство клеток». Современная физиология совершенно распрощалась с представлением о государстве клеток, равно как и с убеждением, что функции нервной системы соединяются только суммативно, т. е. не целостно, и строго определены — локально и морфологически — в своей *исходной точке*. Конечно, если считать, подобно Декарту, физический организм своего рода машиной, причем в духе устаревшего

starren Sinne der alten, heute schon von der theoretischen Physik und Chemie selbst überwundenen und zum alten Eisen geworfenen mechanischen Naturlehre des Galilei-Newton-Zeitalters; übersieht man anderseits wie Descartes und alle, die ihm folgten, die *Selbständigkeit* und sicher nachgewiesene *Priorität* des gesamten Trieb- und Affektlebens vor allen «bewußten» Vorstellungsbildern; schränkt man alles Seelenleben auf das Wachbewußtsein ein, die gewaltigen Abspaltungen ganzer zusammenhängender Funktionsgruppen des seelischen Geschehens vom Bewußtseins-Ich übersehend; leugnet man ferner die Affektverdrängungen, und übersieht man die für ganze Lebensphasen möglichen Anamnesien wie die bekannten Spaltungserscheinungen des Bewußtseins-Ich selber — *dann* kommt man allerdings auf den *falschen Gegensatz*: *hier* Einheit und Einfachheit ursprünglicher Art, dort nur Vielheit erst sekundär verbundener Körperteile und in ihnen erst *fundierter* Prozesse. Dieses Seelenbild ist genau so irrig wie das Bild des physiologischen Geschehens, das sich die ältere Physiologie gemacht hat.

Im äußersten Gegensatz zu all diesen Theorien dürfen wir nun sagen: *Der physiologische und der psychische Lebensprozeß sind ontologisch streng identisch*, wie es schon Kant vermutet hatte. Sie sind *nur phänomenal verschieden*, aber auch *phänomenal* streng *identisch* in den *Struktur*gesetzen und in der *Rhythmik* ihres Ablaufs: *Beide* Prozesse sind amechanisch, die physiologischen so gut wie die psychischen; beide sind *teleoklin* und auf *Ganzheit* eingestellt. Die physiologischen Prozesse sind es um so mehr, je niedriger (nicht also je höher) die Segmente des Nervensystems sind, in denen sie ablaufen; die psychischen Prozesse sind gleichfalls um so ganzheitlicher und zielhafter, je *primitiver* sie sind. Beide Prozesse sind nur zwei Seiten des nach seiner Gestaltung und nach dem Zusammenspiel seiner Funktionen einen übermechanischen Lebensvorgangs. Was wir also «physiologisch» und «psychisch» nennen, sind nur *zwei Seiten der Betrachtung eines und desselben Lebensvorgangs*. Es gibt eine «Biologie von innen» und eine «Biologie von außen». Die Biologie von außen schreitet zwar in der Erkenntnis von der Formstruktur des Organismus zu den eigentlichen Lebens*prozessen* fort, darf aber nie vergessen, daß jede lebendige Form von den letzt unterscheidbaren Zellelementen an über Zellen, Gewebe, Organe bis zum ganzen Organismus hinauf in jedem Augenblick dynamisch getragen und *neu geformt* ist *durch* diesen *Lebensprozeß*, und daß in der Entwicklung die von den Betriebsfunktionen der Organe scharf zu scheidenden «gestaltenden Funktionen» es sind, welche die *statischen* Formen des

механистического естествознания эпохи Галилея и Ньютона, ныне преодоленного уже самой теоретической физикой и химией; если, с другой стороны, подобно Декарту и всем его последователям не видеть *самостоятельности* и точно доказанного *приоритета* совокупной жизни влечений и аффектов *перед* всеми «сознательными» представлениями; если ограничивать всю душевную жизнь бодрствующим сознанием, не замечая мощных отщеплений от сознательного Я целых взаимосвязанных функциональных групп душевных процессов, далее, если отрицать вытеснение аффектов — и не замечать возможных амнезий целых периодов жизни, например, известных явлений расщепления самого сознательного Я, — *тогда*, конечно, можно прийти к *ложному противопоставлению*: *здесь* — изначальное единство и простота, там — лишь множество вторично связанных между собой телесных частей и только *основанных* на них процессов. Это представление о душе так же ошибочно, как и представление о физиологических процессах в прежней физиологии.

В полную противоположность ко всем этим теориям мы имеем теперь право сказать: *физиологический и психический процессы жизни онтологически строго тождественны*, как предполагал уже Кант. Они *различны лишь феноменально*, но и *феноменально* строго *тождественны* по *структурным* законам и по *ритмике* их протекания: оба процесса немеханичны, как физиологический, так и психический; оба *целенаправлены* и ориентированы на *целостность*. Физиологическим процессам это свойственно тем *больше*, чем ниже (а не чем выше) расположены сегменты нервной системы, в которых они протекают, точно так же психические процессы тем более целостны и целенаправлены, чем они *примитивнее*. Оба процесса — это лишь две стороны *единого* — как по своей структуре, так и по взаимодействию своих функций — надмеханического жизненного процесса. Таким образом, то, что мы называем «физиологическим» и «психическим», это лишь *две стороны рассмотрения одного и того же жизненного процесса*. Есть «биология изнутри» и «биология извне». Биология извне хотя и идет в процессе познания от *формы* как структуры организма к собственно жизненным *процессам*, но не должна забывать, что всякая живая форма, начиная от последних различимых клеточных элементов, далее, клетки, органы, вплоть до целого организма, динамически поддерживается и *заново формируется* этим *жизненным процессом* и что в ходе развития именно «формирующие функции», которые необходимо отличать от ра-

organischen Stoffes erst unter Mitwirkung der chemisch-physikalischen «Situation» hervorbringen. Der verstorbene Heidelberger Anatom Braus und von der Physiologie her E. Tschermack haben diesen Gedanken mit Recht in den Mittelpunkt ihrer gesamten Forschung gestellt. Man darf sagen, daß sich dieselbe Auffassung heute in allen Wissenschaften durchsetzt, die es mit dem berühmten Problem zu tun haben. Der alte «psychomechanische Parallelismus» gehört heute genau so zum alten Eisen wie die durch Lotze aufgefrischte «Wechselwirkungslehre» oder die scholastische Lehre von der Seele als «forma corporitatis».

Die Kluft, die Descartes zwischen Körper und Seele aufrichtete, hat sich heute fast bis zur Greifbarkeit der *Einheit des Lebens* geschlossen. Wenn ein Hund ein Stück, Fleisch sieht und derweil bestimmte Magensäfte sich in seinem Magen bilden, so ist das für Descartes, der aus der «Seele» das gesamte Trieb- und Affektleben herauswarf und gleichzeitig eine rein chemisch-physikalische Erklärung der Lebenserscheinungen auch nach ihren *Strukturgesetzen* forderte, natürlich ein absolutes Wunder. Warum? Weil er auf der *einen* Seite den *Triebimpuls* des *Appetites* ausgeschaltet hat, der im selben Sinne eine Bedingung ist für das Zustandekommen der optischen Wahrnehmung des Fressens, wie es der äußere Reiz ist — der überdies niemals, wie Descartes glaubt, Bedingung des *Inhalts* der Wahrnehmung, sondern nur der Jetzthier-Wahrnehmung *dieses* Inhalts ist, der als Teil des «Bildes» von allem «Bewußtsein» ganz unabhängig besteht —, und weil er auf der *anderen* Seite die Magensaftbildung, die dem Appetit entspricht, nicht für einen echten *Lebens*vorgang hält, verwurzelt in der physiologischen Funktionseinheit und ihrer Struktur, sondern für einen Vorgang, der ganz unabhängig vom zentralen Nervensystem rein chemisch-physikalisch im Magen abläuft. Was würde aber Descartes dazu sagen, wenn man ihm Heyders Feststellung vor Augen führte, daß sogar die bloße Suggestion des Essens einer Speise die gleiche Wirkung nach sich ziehen kann wie das wirkliche Essen? Man sieht den Fehler — Descartes' Grundfehler —, das *Triebsystem* der Menschen und Tiere völlig zu übersehen, das eben die *Vermittlung* bildet und die *Einheit* ausmacht zwischen jeder echten Lebensbewegung und den Inhalten des Bewußtseins. Die physiologische «Funktion» ist ihrem Grundbegriff nach eine selbständige rhythmisierte Ablaufsgestalt, eine dynamische Zeitgestalt, die *keineswegs* von Hause aus *örtlich starr* gebunden ist, die sich vielmehr weitgehend an den vorhandenen Zellsubstraten ihr Funktionsfeld erst *aussondern*, ja allererst *gestalten* kann.

бочих функций органов, порождают *статические* формы органического вещества при содействии физико-химической «ситуации». Эту идею с полным правом поставили в центр своих исследований покойный гейдельбергский анатом Брауз и (с точки зрения физиологии) Э. Черма*. Можно сказать, что ныне это представление пробивает себе дорогу во всех науках, которые имеют дело с этой знаменитой проблемой. Прежний «психомеханический параллелизм» — сегодня такой же старый хлам, как и подновленное Лотце «учение о взаимодействии» или схоластическое учение о душе как «forma corporitatis» **.

Пропасть, которую Декарт вырыл между телом и душой, сегодня сомкнулась почти до осязаемого *единства жизни*. Если собака видит кусок мяса и одновременно в ее желудке образуются определенные желудочные соки, то это, конечно, совершенное чудо для Декарта, который вычеркнул из «души» жизнь влечений и аффектов и одновременно требовал чисто физико-химического объяснения жизненных явлений, в том числе и в их структурных законах. *Почему*? *Потому что* он с *одной* стороны исключил *аппетит как импульс влечения*, который является *условием* оптического восприятия пищи в том же самом смысле, в каком им является внешнее раздражение — последнее, кроме того, никогда не является условием *содержания* восприятия, как думает Декарт, а только условием здесь-и-теперь-восприятия *этого* содержания, которое как часть «образца» совершенно независимо от всякого «сознания»; с *другой* стороны, потому что он считает образование желудочного сока, соответствующее аппетиту, не подлинно *жизненным* процессом, укорененным в физиологическом функциональном единстве и его структуре, а процессом, который идет в желудке чисто физико-химическим образом, совершенно независимо от центральной нервной системы. Но что сказал бы Декарт, если бы ему показали результаты Хайдера, согласно которым даже простое внушение поглощения пищи может вызвать такое же действие, как и настоящая еда. Очевидна ошибка — основная ошибка Декарта: он совершенно не замечает *системы влечений* у людей и животных, которая *опосредует* и *объединяет* всякое подлинно жизненное движение и содержание сознания. Физиологическая «функция» по своему понятию есть самостоятельная ритмизированная форма процесса, динамическая временная форма, которая не имеет изначально *жесткой локализации*, а, напротив, в большей иере способна *вычленять* и даже *формировать* свое функциональное *поле* в наличных клеточных субстратах.

Eine summative Organreaktion bestimmter und starrer Art besteht *auch bei denjenigen physiologischen Funktionen nicht*, die *keinerlei* Bewußtseinskorrelat besitzen; ja sie bestehen, wie man neuerdings gezeigt hat, nicht einmal für so einfache Reflexe wie den Patelarreflex. *Phänomenologisch* ist *ferner* das *physiologische* Verfahren des Organismus genau so «sinngemäß» wie die bewußten Abläufe, und diese ebenso oft genau so «dumm» wie die organischen Abläufe.

Nach meiner Meinung ist der Forschung heute geradezu das *methodische Ziel* zu stellen, einmal im weitesten Maße zu prüfen, wieweit die *gleichen* Verhaltungsweisen des Organismus einmal durch physikalisch-chemische Reize von außen her, ein andermal durch physische Reizung — Suggestion, Hypnose, alle Art von Psychotherapie, Veränderungen der gesellschaftlichen Umgebung, von der viel mehr Krankheiten abhängen, als man ahnt — herbeigeführt und abgeändert werden können. Hüten wir uns also gar sehr vor einer falschen Übersteigerung ausschließlich «psychologischer» Erklärungen. Es kann ein Magengeschwür nach unserer Erfahrung ebensowohl psychisch bedingt sein wie durch einen gewissen chemisch-physikalischen Prozeß; und nicht nur Nervenkrankheiten, sondern auch *organische* Erkrankungen haben je ganz bestimmte psychische Korrelate. Auch quantitativ können wir beide Arten unseres Einflusses auf den eigentlichen einheitlichen Lebensprozeß, nämlich durch den *Korridor* des Bewußtseins und durch den *Korridor* der äußeren Körperreizung, *so abwägen*, daß wir mit der einen Reizung im selben Maße sparen, als wir die andere mehr verwenden. Selbst der fundamentale Lebensvorgang, der Tod heißt, kann durch einen plötzlichen Affektchock ebensowohl herbeigeführt werden wie durch einen Pistolenschuß; sexuelle Erregung kann durch Einnahme gewisser Mittel ebensowohl herbeigeführt werden wie durch unzüchtige Bilder und Lektüre. Das alles sind nur verschiedene *Zugangsweisen*, die wir in *unserer Erfahrung* und *Lenkung zu ein und demselben* ontisch einheitlichen Leensprozeß haben. Auch die höchsten psychischen Funktionen, wie das sogenannte «beziehende Denken», entziehen sich einer strengen physiologischen Parallelisierung nicht. *Und* endlich müssen auch nach unserer Lehre die *geistigen Akte*, da sie ja ihre ganze *Tätigkeitsenergie* aus der lebendigen Triebsphäre beziehen und ohne irgendeine «Energie» sich für unsere Erfahrungen, auch für die eigene, nicht manifestieren können, stets ein physiologisches und psychisches Parallelglied besitzen. Das *psycho-physische Leben also ist eins*. Letzte philosophische Vertiefung dieser Theorie muß ich mir hier ersparen. —

Определенная и жесткая суммарная реакция органов отсутствует и у тех физиологических функций, которые *не имеют* коррелята в сознании; как недавно было показано, ее нет даже у таких простых рефлексов, как например, коленный рефлекс. Феноменологически физиологическое поведение организма осмысленно в той же мере, что и сознательные процессы, а последние часто столь же «глупы», как и процессы органические.

По моему мнению, перед исследователями следует поставить ныне прямо-таки *методическую цель*: выяснить в самых широких масштабах, насколько одно и то же поведение организма может быть вызвано и изменено, с одной стороны, внешними физико-химическими раздражениями, с другой стороны, психическими стимулами — внушением, гипнозом, всякого рода психотерапией, изменениями социальной среды, от которой зависит гораздо больше болезней, чем обычно думают. Итак, воздержимся от ложного увлечения чисто «психическими» объяснениями. Как показывает наш опыт, язва желудка в такой же мере может быть обусловлена и психическим, и определенным физико-химическим процессом; и не только нервные болезни, но и *органические* заболевания имеют вполне определенные психические корреляты. И в количественном отношении мы можем *так взвесить* оба вида наших воздействий на подлинно единый жизненный процесс, а именно, воздействий через *коридор* сознания *и* через коридор внешнего телесного раздражения, что сэкономим на стимулах одного вида столько же, сколько израсходуем на другом. Даже фундаментальный жизненный процесс, называемый смертью, может быть с таким же успехом вызван шоком от аффекта, как и выстрелом из пистолета; половое возбуждение может быть вызвано как приемом определенных средств, так и порнографией. Все это — лишь различные пути *воздействия*, доступные нам в *нашем опыте*, на *один* и *тот же* онтически единый жизненный процесс. И высшие психические функции, например, так называемое «соотносящее мышление», также имеют строгую физиологическую параллель. Наконец, и согласно нашему учению, *духовные* акты всегда должны иметь параллельный физиологический и психологический член, ибо всю свою *энергию деятельности* они получают из витальной сферы влечений, без какой-либо «энергии» они не могли бы проявиться ни для нашего опыта, ни для своего *собственного*. *Итак, психофизическая жизнь едина*. Здесь я не могу углубляться в предельное философское обоснование этой теории. —

Diese *Einheit* der physischen und psychischen Funktionen ist eine Tatsache, die für alle Lebewesen, also auch für den Menschen unbedingt gilt. Daß sich die *abendländische Wissenschaft vom Menschen* als Naturwissenschaft und Medizin vor allem mit seiner Körperseite beschäftigt hat und die Lebensvorgänge besonders durch den Korridor von *außen her zu* beeinflussen suchte, ist eine Teilerscheinung des überaus einseitigen Interesses, das der abendländischen Technik überhaupt eigen ist. Wenn uns die Lebensvorgänge von außen her um soviel zugänglicher erscheinen als über den Korridor des Bewußtseins, so braucht das aber eben gar nicht auf dem *tatsächlichen* Verhältnis zwischen Seele und Physis zu beruhen, sondern es kann auch in einem jahrhundertelang *einseitig eingestellten Interesse* begründet sein. Die indische Medizin etwa zeigt die entgegengesetzte *psychische*, nicht minder einseitige Einstellung. Den Menschen seinem *Seelen*leben nach mehr als gradweise vom *Tier* zu trennen, *seiner* Leib-Seele etwa eine besondere Art von Herkunft und zukünftigem Schicksal zuzuschreiben, wie es der theistische «Kreatianismus» und die herkömmliche Lehre von der «Unsterblichkeit» es tun, dazu besteht nicht der *mindeste* Grund. Die Mendelschen Gesetze bestehen für den Aufbau des psychischen Charakters im selben Maße wie für irgendwelche körperlichen Merkmale. Die vorhandenen Verschiedenheiten zwischen Mensch und Tier im Ablauf der psychischen Funktionen sind allerdings sehr erheblich; aber — sehr erheblich, und zwar *weit* erheblicher als die morphologischen Unterschiede zwischen Tier und Mensch, sind auch die *physiologischen* Unterschiede. Es wird beim Menschen im Verhältnis zum Tier ein unverhältnismäßig großer Mehrteil des gesamten Assimilationsmaterials zur Bildung nervöser Substanz verbraucht. Die Ausbeute aber dieses Materials für Form- und Strukturbildung anatomisch *sichtbarer* Einheiten ist dabei auffällig *gering*. Ein im Verhältnis zum Tier viel größerer Teil dieses Materials wandelt sich in rein funktionelle Gehirnenergie um. Dieser Vorgang aber stellt nur das *physiologische Korrelat* dar für eben denselben Vorgang, den wir in psychologischer Sprache «*Verdrängung*» und «*Sublimierung*» nennen. Während der menschliche Organismus in seinen sensomotorischen Funktionen dem Tiere nicht wesentlich überlegen ist, ist die Energieverteilung zwischen seinem Großhirn und allen sonstigen Organsystemen eine vollständig andere. Das menschliche Gehirn genießt den *unbedingten* Vorzug in der Ernährung in einem viel ausgeprägteren Maße als das tierische — genießt ihn, da es die intensivsten und vielseitigsten Energiegefälle besitzt und eine Verlaufsform seiner Erregungen, die rein örtlich viel weniger starr

Это *единство* физических и психических функций есть факт безусловной значимости для всех живых существ, в том числе и для человека. То, что *европейская наука о человеке* в качестве естествознания и медицины прежде всего была занята его телесной стороной и пыталась повлиять на жизненные процессы преимущественно через коридор, идущий *извне*, есть частичное проявление того крайне одностороннего интереса, который вообще свойствен европейской технике. Если жизненные процессы кажутся *нам* более доступными извне, чем через коридор сознания, то это вовсе не основывается на фактическом отношении между душой и природой, но может быть объяснено и *односторонней ориентацией интереса*, складывавшейся на протяжении веков. Индийская медицина, например, обнаруживает противоположную, не менее одностороннюю установку на *психическое*. Нет *ни малейших* оснований более чем *по степени* разделять душевную жизнь человека и животного, к примеру, приписывать *его* телу-душе особое происхождение и особую судьбу в будущем, как это делает теистический «креационизм» и традиционное учение о «бессмертии». Законы Менделя в той же мере относятся к строению психического характера, как и к каким-нибудь телесным признакам. Существующие различия между человеком и животным в протекании психических функций, конечно, весьма велики; но велики также и *физиологические* различия между животным и человеком, и они значительно превышают морфологические различия между ними. В сравнении с животным у человека на образование нервной субстанции расходуется несравнимо большая доля всего ассимилированного материала. Использование этого материала для образования форм и структур анатомически *видимых* единиц явно *незначительно*. По сравнению с животными гораздо большая часть этого материала превращается в чисто функциональную энергию мозга. Процесс же этот представляет собой *физиологический коррелят* того же самого процесса, который на языке психологии мы называем «*вытеснением*» и «*сублимацией*». В то время как человеческий организм в своих сенсомоторных функциях по существу не превосходит организм животного, распределение энергии между его головным мозгом и всеми остальными системами органов совершенно иное, чем у животного. Человеческий мозг получает *безусловное* преимущество в питании в гораздо более ярко выраженной мере, чем мозг животного, ибо для него характерны самые интенсивные и многосторонние энергетические перепады и такая форма протекания возбуждений, которая ло-

umgrenzt ist. Bei allgemeiner Assimilationshemmung wird das Gehirn *zuletzt* gehemmt und, verglichen mit anderen Organen, am wenigsten. Die Rinde des menschlichen Großhirns bewahrt und konzentriert die ganze Lebensgeschichte des Organismus und seiner Vorgeschichte. Da jeder Sonderablauf der Erregungen im Gehirn je die *ganze* Erregungsstruktur wandelt, kann nie «derselbe» Verlauf physiologisch wiederkehren — ein Tatbestand, der genau dem Grundgesetz psychischer Kausalität entspricht, daß nur die *ganze* Erlebniskette in der Vergangenheit, niemals aber nur der zeitlich vorangehende *Einzel*vorgang das folgende psychische Geschehen erklärt. Da die Erregungen in der Rinde nie aufhören, auch nicht im Schlafe, und die Strukturelemente in jedem Augenblick neu auferbaut werden, so ist ein mächtiger *Phantasieüberschuß* — der auch ohne äußere Reize weiter strömt und der bei Abbau des Wachbewußtseins und seiner Zensur (Freud) sofort hervortritt, der ferner, wie ich andernorts zeigte [16], als durchaus *ursprünglich* anzusehen ist und durch die Sinneswahrnehmung nur zunehmend *eingeschränkt*, nicht aber hervorgebracht wird — auch physiologisch zu erwarten. Der seelische Strom läuft ferner ebenso *kontinuierlich* wie die physiologische Erregungskette durch den Rhythmus von Schlaf- und Wachzuständen hindurch. Das Gehirn scheint beim Menschen auch im höheren Maße als beim Tiere das eigentliche *Todes*organ zu sein, wie es bei der viel stärkeren Zentralisierung und Gebundenheit aller seiner Lebensvorgänge an die Gehirntätigkeit ja auch zu erwarten ist. Wissen wir doch durch eine Reihe von Untersuchungen, daß der künstlich großhirnlose Hund oder das großhirnlose Pferd noch eine Fülle von Leistungen vollziehen kann, die beim Menschen in diesem Zustande ausfallen. Nicht also Leib und Seele oder Körper und Seele oder Gehirn und Seele im Menschen sind es, die irgendeinen ontischen Gegensatz bilden.

Der Gegensatz, den wir im Menschen antreffen und der auch subjektiv als solcher erlebt wird, ist von viel höherer und tiefgreifenderer Ordnung — es ist der *Gegensatz von Leben und Geist.* Dieser Gegensatz dürfte auch viel tiefer in den *Grund aller Dinge* hineinreichen als der Gegensatz von Leben und Anorganischem, den in neuerer Zeit besonders H. Driesch in falscher Weise übersteigert hat. Wenn wir Psychisches und Physiologisches nur als zwei Seiten desselben Lebensvorganges nehmen, denen zwei *Betrachtungsweisen* desselben Vorganges entsprechen, so muß das X, das eben diese bei

кально значительно менее жестко ограничена. При общем торможении ассимиляции мозг тормозится в *последнюю очередь* и, сравнительно с другими органами, меньше всего. Кора головного мозга человека хранит и концентрирует всю историю жизни организма *и* его предысторию. Так как каждый особый процесс возбуждения в мозгу меняет всякий раз *всю* структуру возбуждений, «тот же самый» процесс никогда не может физиологически повториться — факт, в точности соответствующий основному закону психической причинности, согласно которому только вся цепь переживаний в прошлом, а отнюдь не *отдельный* процесс, предшествующий по времени, объясняет последующие психические события. Так как возбуждения в коре никогда не прекращаются, даже во сне, а структурные элементы каждое мгновение перестраиваются заново, то и физиологически следует ожидать мощного *избытка фантазии*, — который не иссякает и *без* внешних стимулов, а при устранении бодрствующего сознания и его цензуры (Фрейд) сразу выходит на первый план. Как я показал в другом месте [16], фантазия должна рассматриваться как нечто *изначальное*, она не порождается, а только все более *ограничивается* чувственным восприятием. Далее, душевный поток течет столь же *непрерывно*, как и цепь физиологических возбуждений, через ритмически сменяющиеся состояния сна и бодрствования. Мозг у человека также, видимо, в большей, чем у животного, мере является настоящим органом *смерти*, как этого и следует ожидать ввиду значительно большей централизации и связанности всех его жизненных процессов с деятельностью мозга. Ведь мы знаем благодаря ряду исследований, что собака или лошадь с искусственно удаленным головным мозгом еще могут проделать множество действий, невозможных для человека в подобном состоянии. Таким образом, ни плоть и душа, ни тело и душа, ни мозг и душа не составляют онтической противоположности в человеке.

Противоположность, которую мы обнаруживаем в человеке и которая и субъективно *переживается* как таковая, есть противоположность гораздо более высокого и радикального порядка — это *противоположность жизни и духа*. Эта противоположность должна гораздо более глубоко уходить в основание всех вещей, чем противоположность жизни и неорганического, ложно гипертрофированная в недавнее время Х. Дришем *. Если мы возьмем психическое и физиологическое лишь как две стороны одного и того же жизненного процесса, которым соответствуют два *способа рассмотрения* этого же процесса, то Х, который и *осущест-*

den «Betrachtungsweisen» selbst *vollzieht*, dem Gegensatz von Leib und Seele überlegen sein. Dieses X ist nichts anderes als der selber nie gegenständlich werdende, alles «vergegenständlichende» *Geist*. Ist schon das Leben *unräumliches* Sein — «der Organismus ist ein Vorgang», bemerkt Yennings treffend, und alle scheinbar ruhende Form ist von diesem Lebensvorgang in jedem Augenblick getragen und unterhalten —, wohl aber *zeitliches* Sein, so ist das, was wir Geist nennen, nicht nur *überräumlich*, sondern auch *überzeitlich*. Die Intentionen des Geistes *schneiden* sozusagen den Zeitablauf des Lebens. Nur indirekt ist auch der geistige Akt, sofern er *Tätigkeit* beansprucht, auch abhängig von einem zeitlichen Lebensvorgang und gleichsam in ihn eingebettet. Aber so wesensverschieden «Leben» und «Geist» sind, so sind nach unserer dargelegten Auffassung doch beide Prinzipien im Menschen aufeinander angewiesen: *Der Geist ideiert das Leben. Das Leben allein aber vermag es, den Geist von seiner einfachsten Aktregung an bis zur Leistung eines Werkes, dem wir geistigen Sinngehalt zuschreiben, in Tätigkeit zu setzen und zu verwirklichen.* —

Dieses *Verhältnis von Geist und Leben*, wie wir es soeben umschrieben, ist nun von einer ganzen Gruppe philosophischer Grundauffassungen des Menschen verfehlt und mißachtet worden. Hier seien zunächst alle jene Theorien des Menschen andeutungsmäßig charakterisiert, die man als *«naturalistisch»* bezeichnen kann. Innerhalb dieser Theorien lassen sich zwei Grundarten unterscheiden: eine einseitig formal-*mechanische* Auffassung des menschlichen Verhaltens und eine einseitig *vitalistische*.

Die formal-*mechanischen* Auffassungen des Verhältnisses von Geist und Leben, die an erster Stelle die Eigenart der *Lebens*kategorie übersehen und daher auch den Geist mißverstehen müssen, treten in der abendländischen Geschichte wiederum in *zwei* Formen auf. Die eine kommt aus dem Altertum, aus den Lehren eines Demokrit, Epikur und Lucretius Carus, und hat ihre vollkommenste Darstellung wohl in dem Buche Lamettries gefunden *«L'homme machine»*, Hier wird versucht, wie schon der Name des Buches sagt, die psychischen Erscheinungen, ohne sie vom Geistigen zu scheiden, auf Begleiterscheinungen der im Organismus waltenden physikalisch-chemischen Gesetzlichkeit zurückzuführen. Die andere Form der formal-mechanischen Auffassung ist im englischen Sensualismus am schärfsten ausgebildet; der «Traktat über die menschliche Natur» von David Hume stellt ihre vollkommenste Ausprägung dar. In neuester Zeit ist Ernst Mach einer solchen Auffassung des Menschen am nächsten

вляет эти два «способа рассмотрения», должен *превосходить* противоположность тела и души. Этот X есть не что иное, как *дух*, все «опредмечивающий», но сам никогда не становящийся предметом. Если уже жизнь есть бытие *не пространственное* («организм есть процесс», верно замечает Йеннингс, и все мнимо покоящиеся формы движимы и поддерживаются в каждый момент этим жизненным процессом), а, скорее, *временное*, тогда то, что мы называем духом, имеет не только *сверхпространственный*, но и *сверхвременной* характер. Интенции духа, так сказать, рассекают временное течение жизни. Лишь косвенным образом духовный акт, поскольку он притязает на *деятельность*, тоже оказывается зависимым от временного процесса жизни и как бы введенным в его русло. Но сколь бы ни были сущностно различимы «жизнь» и «дух», все же, согласно нашему изложенному здесь взгляду, оба принципа необходимы в человеке *друг для друга*: *Дух идеирует жизнь. Но только жизнь способна привести в действие и осуществить дух, начиная с его простейшего побуждения к акту и вплоть до создания произведения, которому мы приписываем духовное смысловое содержание.*

Это отношение *духа* и *жизни*, которое мы только что описали, игнорируется и упускается из виду целой группой философских представлений о человеке. Кратко охарактеризуем здесь прежде всего те теории человека, которые можно назвать *«натуралистическими»*. Можно различить *два* основных вида этих теорий: односторонне *формально-механистическое* понимание человеческого поведения и односторонне *виталистическое*.

Формально-механистическое представление об отношении духа и жизни прежде всего упускает из вида своеобразие категории *«жизнь»*, а *потому* неправильно понимает и дух. Оно выступает в европейской истории опять-таки в *двух* формах. Первая форма восходит к древности, к учениям Демокрита, Эпикура и Лукреция Кара, свое законченное выражение она нашла, пожалуй, в книге Ламетри «L'homme machine» *. Как говорит уже само название книги, здесь предпринята попытка свести психические явления, не отделяя их от духовного начала, к сопутствующим явлениям физико-химических закономерностей, господствующих в организме. Другая форма формально-механистического представления развита с наибольшей отчетливостью в английском *сенсуализме*; законченное ее выражение дано в «Трактате о человеческой природе» Дэвида Юма. В последнее время ближе всего к такому пониманию человека подошел Эрнст Мах, представивший Я как уз-

gekommen, wenn er das Ich als einen Knotenpunkt darstellt, in dem die sensualen Weltelemente in besonderer Dichtigkeit zusammenhängen. *In beiden* Lehren, hier wie dort, wird das formal-mechanische Prinzip bis auf die äußerste Spitze getrieben, nur mit dem Unterschied, daß das eine Mal die Empfindungsvorgänge aus Vorgängen verstanden werden sollen, die nach den Prinzipien der physikalischen Mechanik verlaufen, während das andere Mal die Grundbegriffe der anorganischen Naturwissenschaft aus den als *letzte* Gegebenheiten geltenden Empfindungsdaten und aus den Gesetzen der Vorstellungsassoziation (mit Einschluß aller Substanz- und Kausalbegriffe) allererst hergeleitet werden. Der Fehler beider Typen der mechanischen Theorie aber ist es, das Wesen des *Lebens* in seiner Eigenart und Eigengesetzlichkeit zu übersehen. —

Die *zweite* Abart der naturalistischen Theorie, die *vitalistische*, macht im Gegenteil hierzu die Kategorie des «*Lebens*» zur Urkategorie der *Gesamtauf*fassung des Menschen und somit auch des Geistes — *sie über*schätzt die Tragweite des Lebensprinzips. Der menschliche Geist soll sich nach ihr in letzter Linie aus dem menschlichen Triebleben als dessen spätes «Entwicklungsprodukt» vollständig verstehen lassen. So etwas will der englisch-amerikanische Pragmatismus, erst Pierce, dann Williams James, F. C. Schiller und Dewey, die Denkformen und die Denkgesetze aus den jeweiligen *Arbeitsformen des Menschen ableiten (homo faber)*. So will anderseits Nietzsche in seinem «Willen zur Macht» die Denkformen als notwendige lebenswichtige Funktionen aus dem *Machttrieb* des Lebens verständlich machen; in etwas veränderter Weise ist ihm hierin neuerdings Hans Vaihinger gefolgt [17]. Überblickt man die Gesamtheit aller hierhergehörigen Auffassungen, so findet man wieder *drei Untertypen* dieser naturalistisch-vitalistischen Menschenidee, jenachdem die Forscher das System der *Nahrungstriebe* oder das System der *Fortpflanzungs-* und *Geschlechtstriebe* oder endlich das System der Machttriebe für das ursprüngliche und leitende Triebsystem des menschlichen Trieblebens überhaupt halten. «Der Mensch ist, was er ißt», hat Vogt grob erklärt. Unvergleichlich vertieft und in die Hegelsche Geschichtslehre hineingearbeitet, hat insbesondere Karl Marx die analoge Auffassung vertreten, daß der Mensch nicht sowohl die Geschichte mache, sondern die Geschichte den Menschen jeweilig verschieden gestalte, und zwar an erster Stelle die *Wirtschafts*geschichte, die Geschichte der «materiellen Produktionsverhältnisse». Eine innere Eigen-Logik und Kontinuität kommt nach dieser Auffassung der Geschichte der *geistigen* Hervorbringungen in der Kunst, der Wissenschaft, der Philosophie, dem

ловую точку, в которой особенно плотно связаны сенсуальные элементы мира. В *обоих* учениях формально-механистический принцип заострен до предела, с тем лишь различием, что в одном случае процессы ощущений должны пониматься, исходя из процессов, протекающих согласно принципам физикалистской механики, в то время как в другом случае основные понятия неорганического естествознания выводятся из данных ощущений как *последних* данностей и из законов ассоциации представлений (включая все понятия субстанции и причины). Ошибка обоих типов механистической теории состоит в том, что здесь упускается из вида сущность *жизни* в ее своеобразии и специфической закономерности.

Вторая разновидность натуралистической теории, *виталистическая*, в противоположность первой делает категорию «жизни» изначальной категорией *целостного* понимания человека, а тем самым и духа — она переоценивает объяснительную силу принципа жизни. Согласно этой теории, человеческий дух в конечном счете можно полностью понять, исходя из жизненных влечений человека, как поздний «продукт» их развития. Так, англо-американский прагматизм, сначала Пирс, затем Уильям Джеймс, Ф. К. Шиллер и Дьюи, выводит формы и законы мышления из соответствующих *форм человеческого труда* (homo faber). Так, с другой стороны, Ницше в своей «Воле к власти» стремится объяснить формы мышления как необходимые жизненно важные функции, исходя из присущего жизни *влечения* к власти; несколько иным образом за ним тут последовал Ханс Файхингер [17]. Обозревая всю совокупность относящихся сюда представлений, можно выделить опять-таки три разновидности этой натуралистически-виталистической идеи человека, в зависимости от того, считают ли исследователи первичной и ведущей системой влечений человеческой жизни вообще систему *влечений питания*, систему *влечений к размножению* и *половых влечений*, или, наконец, систему *влечений к власти*. «Человек есть то, что он ест», — грубо заявил Фогт. Несравнимо более глубоко, переработав гегелевское учение об истории, аналогичные взгляды развивал в особенности Карл Маркс, согласно которому не столько человек творит историю, сколько история все время по-разному формирует человека, в первую очередь, история *хозяйства*, история «материальных производственных отношений». Согласно этому представлению, *духовным* созданиям в искусстве, науке, философии, праве и т. д. вообще *не* свойствен

Recht usw. überhaupt *nicht zu.* Diese Kontinuität und eigentliche Kausalität ist ganz und gar verlegt in den Ablauf der Wirtschaftsformen, von denen nach Marx jede ausgeprägte historische Form eine eigentümliche geistige Welt als den bekannten «Überbau» zur Folge hat [18]. Die Auffassung des Menschen als eines primär vom Machttrieb und vom Geltungstrieb beherrschten Wesens ist geschichtlich besonders von Macchiavelli, Thomas Hobbes und den großen Politikern des absoluten Staates ausgegangen und hat in der Gegenwart ihre Fortsetzung in den Machtehren Friedrich Nietzsches und, mehr nach der medizinischen Seite hin, in Alfred Adlers Lehre vom Primat des Geltungstriebes gefunden. Die *dritte* mögliche Auffassung ist diejenige, die das geistige Leben als *Form* sublimierter *Libido* auffaßt, als deren Symbolik und luftigen Überbau, und damit auch die ganze menschliche Kultur und ihre Erzeugnisse als Produkt verdrängter und sublimierter Libido ansieht. Hatte schon Schopenhauer die Geschlechtsliebe als den «Brennpunkt des Willens zum Leben» bezeichnet, ohne indes dem Naturalismus vollständig zu verfallen — daran hinderte ihn seine *negative* Theorie des Menschen —, so hat der *frühe* Freud, der noch keinen selbständigen Todestrieb annahm, diese Auffassung des Menschen bis in die äußersten Konsequenzen ausgebaut [19].

Alle diese naturalistischen Lehren, seien sie nun des mechanischen oder des vitalistischen Typus, müssen wir vollständig zurückweisen. Zwar kommt dem «vitalistischen» Typus der naturalistischen Menschenauffassung das hohe Verdienst zu, zur Einsicht gebracht zu haben, daß das, was im Menschen im eigentlichen Sinne schöpferisch und mächtig ist, nicht das ist, was wir *Geist* (und die höheren Bewußtseinsformen) nennen, sondern *die dunklen unterbewußten Triebmächte* der Seele, und daß die menschliche Schicksalsbildung des Einzelwesens wieder Gruppe vor allem abhängt von der Kontinuität dieser Vorgänge und ihrer symbolischen Bildkorrelate — wie auch der dunkle Mythos nicht sowohl ein Produkt der Geschichte ist, als vielmehr er den *Gang* der Geschichte der Völker weitgehend bestimmt. *Alle* diese Theorien jedoch haben darin geirrt, daß sie nicht nur die *Tätigkeit*, die Kraftgewinnung des Geistes und seiner Ideen und Werte, sondern auch diese Ideen selbst nach ihrem *inhaltlichen* Sinnbestande, ferner die *Gesetze* des *Geistes* und sein inneres Wachstum, aus diesen Triebmächten herleiten wollten. Wenn der Irrtum des abendländischen *Idealismus* der «klassischen» Theorie mit seiner mächtigen Überschätzung des Geistes die tiefe Wahrheit Spinozas übersah, daß die Vernunft unfähig ist, die Leidenschaften zu regeln, es sei denn, daß sie — kraft Sublimierung, wie wir es heute nennen würden — *selbst zu*

на собственная внутренняя логика и непрерывность. Эта непрерывность и подлинная каузальность полностью отданы процессу развития форм хозяйства: согласно Марксу, каждая сложившаяся историческая форма хозяйства имеет следствием своеобразный духовный мир в качестве известной «надстройки» [18]. Понимание человека как существа, изначально одержимого влечением к власти и *значимости*, исторически исходило прежде всего от Маккиавелли, Томаса Гоббса и великих политиков абсолютного государства, а в настоящее время нашло продолжение в учении о власти Фридриха Ницше и (больше с медицинской точки зрения) в учении Альфреда Адлера о примате влечения к *значимости*. Третье возможное понимание рассматривает духовную жизнь как форму сублимированного *либидо*, как ее символику и хрупкую надстройку, тем самым рассматривая и всю человеческую культуру и ее порождения как продукт вытесненного и сублимированного либидо. Если уже Шопенгауэр называл половую любовь «фокусом воли к жизни», не впадая при этом полностью в натурализм, — в этом ему препятствовала его *отрицательная* теория человека, — то *ранний* Фрейд, еще не допуская самостоятельного влечения к смерти, развил это представление о человеке до крайних следствий [19].

Мы должны полностью отвергнуть все эти натуралистические учения, будь то механистического или виталистического типа. Правда, «виталистическому» типу натуралистического понимания человека принадлежит высокая заслуга осознания того, что творческую мощь в подлинном смысле составляет в человеке не то, что мы называем *духом* (и высшими формами сознания), но *темные подсознательные силы влечения* души, и что *судьба* как отдельного человека, так и группы зависит прежде всего от непрерывности этих процессов и их символических образных коррелятов, — подобно тому как и темный миф не столько является продуктом истории, сколько, напротив, именно он во многом определяет *ход* истории народов. Однако все эти теории заблуждались в том, что хотели вывести из сил влечения не только *деятельность*, обретение духом, его *идеями* и ценностями силы, но и сами эти идеи в их *содержательном* смысловом составе, далее, *законы* духа и его внутренний рост *. Если заблуждение европейского *идеализма* «классической» теории с его мощной переоценкой духа помешало воспринять ту глубокую истину Спинозы, что разум не способен управлять страстями, разве что он (в силу сублимации, как мы назвали бы это сегодня) *сам становится страс-*

einer Leidenschaft werde, so haben die sogenannten Naturalisten ihrerseits die Ursprünglichkeit und Selbständigkeit des Geistes vollständig mißachtet. —

Im Gegensatz zu all diesen Theorien hat ein neuerer Schriftsteller, der eigenwillig, aber nicht ohne Tiefe ist, den Menschen (ähnlich wie wir selbst [20]) vor allem unter den beiden *irreduziblen* Grundkategorien von «Leben und Geist» zu verstehen gesucht — ich meine Ludwig Klages. Er ist es vor allem, der in Deutschland jene *panromantische Denkart* über das Wesen des Menschen philosophisch fundiert hat, die wir heute bei so vielen Forschern verschiedenster Wissenschaften antreffen, z. B. bei Dacque, Frobenius, Jung, Prinzhorn, Th. Lessing [21], in einer gewissen Richtung auch bei 0. Spengler. Die Eigenart dieser Auffassung, auf die ich hier nicht näher eingehe, besteht vor allem in zwei Punkten: Der Geist wird zwar als ursprünglich angenommen, aber durchaus wie bei den Positivisten und Pragmatisten mit *Intelligenz und Wahlfähigkeit gleichgesetzt.* Daß der Geist primär nicht nur vergegenständlicht, sondern auch Schau von *Ideen* und *Wesen*heiten auf Grund von Entwirklichung ist, wird von Klages nicht anerkannt. Der so seines eigentlichen Wesens und Kernes beraubte Geist wird sodann völlig bei ihm entwertet. Er befindet sich nach Klages mit allem Leben und was zu ihm gehört, mit allem Seelenleben schlichten automatischen Ausdrucks, in einem ursprünglichen *Kampf*zustand, *nicht* aber in einem Verhältnis gegenseitiger *Ergänzung.* In diesem Kampfzustande aber erscheint der Geist als das Leben und Seele im Ablauf der menschlichen Geschichte immer tiefer *zerstörende Prinzip*, so daß schließlich die menschliche Geschichte als eine *Decadence*, ja als eine *fortschreitende Erkrankungserscheinung* des im Menschen sich darstellenden Lebens erscheint. Wäre Klages ganz konsequent — was er *nicht* ist, da er seltsamerweise den Geist erst *nach* der Menschwerdung an einer bestimmten Stelle der Geschichte «hereinbrechen» läßt, so daß der Geschichte des homo sapiens also schon eine gewaltige Vorgeschichte vorhergeht, die mit Bachofenschen Augen gesehen wird —, so müßte er den Beginn dieser «Tragödie des Lebens», die nach ihm der Mensch *ist*, schon in die Mensch*werdung* selbst hineinverlegen.

Einen solchen dynamischen und feindlichen Gegensatz zwischen Leben und Geist anzunehmen, verbietet uns nach unserer oben dargelegten Auffassung dieses Verhältnisses schon die eine Tatsache, daß dem Geist als solchem überhaupt *keinerlei* «Kraft und Macht», keine ursprüngliche Tätigkeitsenergie zukommt, durch die er diese «Zerstörung» vollziehen könnte.

тью, — то так называемые *натуралисты*, со своей стороны, совершенно игнорировали изначальность и самостоятельность духа.

В противоположность всем этим теориям один новейший писатель, своевольный, но не лишенный глубины, попытался понять человека (сходно с тем, как это делаем мы [20]), исходя прежде всего из двух *несводимых* ни к чему категорий «жизнь и дух» — я имею в виду Людвига Клагеса *. Именно он дал в Германии философскую основу той *панромантической манере* мыслить о сущности человека, которую мы встречаем ныне у многих ученых в самых разных науках, например, у Даке, Фробениуса, Юнга, Принцхорна, Т. Лессинга [21] **, в известном смысле и у Шпенглера. Своеобразие этого подхода, который я тут не разбираю подробно, состоит прежде всего в двух моментах: дух хотя и берется как нечто изначальное, но полностью *отождествляется*, как у позитивистов и прагматистов, с *интеллектом* и *способностью* к выбору. Клагес *не* признает, что дух первично не только опредмечивает, но и является усмотрением *идей* и *сущностей* на основе дереализации. *Лишенный* таким образом своего ядра и подлинной сущности дух затем полностью обесценивается у него. Согласно Клагесу, дух находится в состоянии изначальной *борьбы*, а *не* в отношении взаимодополнения с жизнью и всем, что к ней относится, с простым автоматическим выражением душевной жизни. Но в этом состоянии борьбы дух оказывается *принципом*, все более глубоко *разрушающим* жизнь и душу в ходе человеческой истории, так что в конечном счете человеческая история оказывается *декадансом* и даже *прогрессирующим заболеванием жизни*, раскрывающейся в человеке. Если бы Клагес был совершенно последовательным — а этого у него нет, так как он заставляет дух удивительным образом «вторгнуться» лишь *после* становления человека на определенной ступени истории Homo sapiens (этой ступени уже предшествует мощная предыстория, увиденная глазами Бахофена ***) — так вот, будь он последовательным, он должен был бы поместить начало этой «трагедии жизни», которая для него есть сам человек, уже в самый процесс *становления* человека.

Предполагать такую динамическую и враждебную противоположность духа и жизни нам, согласно изложенному выше пониманию этого отношения, не позволяет уже тот факт, что у духа как такового вообще нет *никакой* «силы и власти», никакой изначальной энергии деятельности, благодаря которой он мог бы осуществить это «разрушение».

Was Klages in seinen an feinen Beobachtungen reichen Schriften an wirklich beklagenswerten Erscheinungen geschichtlicher Spätkultur anführt, ist nicht dem «Geiste» zur Last zu legen, sondern in Wirklichkeit auf einen Vorgang zurückzuführen, den ich «*Übersublimierung*» nenne — einen Zustand so übermäßiger Vergehirnlichung, daß auf Grund ihrer und als Reaktion auf sie jeweilig die *bewußt romantische Flucht* in einen meist *vermeintlich* in der Geschichte gefundenen Zustand einsetzt, in dem diese Übersublimierung, insbesondere das Übermaß der *diskursiven* intellektuellen Tätigkeit, noch nicht vorliegt. Eine solche Fluchtbewegung war schon die dionysische Bewegung in Griechenland, war ferner die hellenistische Dogmatik, die das klassische Griechentum mit ähnlichen Augen sah, wie die deutsche Romantik das Mittelalter gesehen hat. Daß solche Geschichtsbilder weitgehendst nur auf einer durch die eigene *Über*intellektualisierung geborenen *Sehnsucht* nach «Jugend und Primitivität» beruhen, mit der geschichtlichen Wirklichkeit aber nie übereinstimmen, das scheint mir Klages nicht genug zu würdigen. Eine andere Gruppe von Erscheinungen, die Klages als Folgen der zerstörlichen Macht des Geistes ansieht, besteht darin, daß überall, wo geistige Tätigkeiten eingesetzt werden gegenüber gemeinhin automatisch ablaufenden Tätigkeiten der Vitalseele, diese letzteren in der Tat weitgehend gestört werden. Einfache Grundsymptome sind z. B. die Störung des Herzschlags, des Atems und anderer ganz oder halb *automatischer Tätigkeiten* durch die Aufmerksamkeit; ferner Störungen, die entstehen, wenn sich der Wille direkt gegen die Triebimpulse selbst richtet, anstatt sich je neuen wertbetonten Inhalten zuzuwenden. Das aber, was Klages hier Geist nennt, ist in Wirklichkeit nur eine *komplizierte technische Intelligenz* im Sinne unserer vorhergehenden Ausführungen. Gerade er, der schärfste Gegner aller positivistischen Menschenauffassung, aller Auffassung des Menschen als «*homo faber*», wird in diesem fundamentalen Punkte ein unkritischer Schüler der Grundanschauung, die er so scharf bekämpft. Auch verkennt Klages, daß überall da, wo das Dionysische und die dionysische Form des menschlichen Daseins *ursprünglich und naiv ist* — und das ist sie vollständig niemals, da die ausdrückliche *Trieben*themmung ebensowohl vom *Geiste* aus eingeleitet ist wie die rationale Triebaskese; das Tier kennt einen solch enthemmten Zustand nicht —, der dionysische Zustand selbst auf einer komplizierten *bewußten* Willenstechnik beruht, also mit demselben «Geiste» arbeitet, der ausgeschaltet werden soll. Geist und Leben sind

Бремя тех действительно достойных сожаления явлений исторически поздней культуры, которые Клагес приводит в своих работах, богатых тонкими наблюдениями, следует в действительности возлагать не на «дух», но возводить его к процессу, который я называю «*сверхсублимацией*», — к состоянию столь чрезмерной церебрализации, что на его основе и как реакция на него всякий раз начинается *осознанно романтическое бегство* в по большей части *мнимо найденное* в истории состояние, в котором еще нет этой сверхсублимации, нет в особенности избытка *дискурсивной* интеллектуальной деятельности. Таким бегством было уже дионисийское движение в Греции, затем — эллинистическая догматика, смотревшая на классическую греческую культуру так же, как смотрел на средневековье немецкий романтизм. Мне кажется, Клагес недостаточно учитывает, что такие картины истории основываются лишь на *тоске* по «юности и примитивности», тоске, рожденной собственной *сверх*интеллектуализацией, и *никогда* не согласуются с исторической действительностью». Другая группа явлений, которые Клагес рассматривает как следствия разрушительной власти духа, состоит в том, что всюду, где духовная деятельность вводится в противовес в общем *автоматически протекающей деятельности* витальной души, этой последней деятельности действительно создаются значительные помехи. Протые симптомы этого — например, нарушения сердцебиения, дыхания и другой автоматической или полуавтоматической деятельности вниманием; затем, нарушения, возникающие, когда воля прямо направляется против импульсов влечения, вместо того, чтобы обратиться к новым ценностным содержаниям. Но то, что Клагес называет здесь духом, это в действительности только *сложный технический интеллект* в том смысле, в каком мы говорили о нем выше. Именно Клагес, самый решительный противник всякого позитивистского понимания человека как «homo faber», в этом принципиальном моменте оказывается некритическим последователем *того* самого воззрения, с которым он столь радикально борется. Клагес также не понимает, что всюду, где дионисизм и дионисийская форма человеческого существования *первична* и *наивна* — а в полной мере этого никогда не бывает, так как явное *рас*торможение *влечения* совершается именно *духом*, так же как и рациональная *аскеза* влечений; животным неведомо такое расторможенное состояние — само дионисийское состояние основывается на сложной *осознанной* технике воли, то есть пользуется тем самым «духом», который должен быть исключен. Дух и жизнь

aufeinander hingeordnet, und es ist ein Grundirrtum, sie in eine ursprüngliche Feindschaft oder einen Kampfzustand zu bringen. «*Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste*» (Hölderlin).

VI.

Es ist die *Aufgabe einer philosophischen Anthropologie*, genau zu zeigen, wie aus der Grundstruktur des Menschseins, wie sie in diesen unseren obigen Ausführungen kurz umschrieben wurde, alle spezifischen Monopole, Leistungen und Werke des Menschen hervorgehen— so Sprache, Gewissen, Werkzeug, Waffe, Ideen von Recht und Unrecht, Staat, Führung, die darstellenden Funktionen der Künste, Mythos, Religion, Wissenschaft, Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit. Darauf kann hier nicht eingegangen werden. Wohl aber soll zum Abschluß noch der Blick gelenkt sein auf die Folgerungen, die sich aus dem Gesagten für das *metaphysische Verhältnis des Menschen zum Grunde der Dinge* ergeben.

Es ist eine der schönsten Früchte des sukzessiven Aufbaus der menschlichen Natur aus den ihr untergeordneten Daseinsstufen, wie ich ihn soeben zu geben versuchte, daß man zeigen kann, mit welcher inneren *Notwendigkeit* der Mensch in demselben Augenblick, in dem er durch Welt- und Selbstbewußtsein und durch Vergegenständlichung auch seiner, eigenen psycho-physischen Natur — den spezifischen Kundmerkmalen des *Geistes* — *Mensch geworden* ist, er auch die formalste *Idee eines überweltlichen, unendlichen und absoluten Seins* erfassen *muß*. Hat sich der Mensch — und das gehört ja zu seinem Wesen, *ist* der Akt der Menschwerdung selbst — einmal aus der gesamten Natur *heraus*gestellt und sie zu seinem «Gegenstande» gemacht, so wendet er sich gleichsam *erschauernd* um und fragt: «Wo stehe ich denn *selbst*? Was ist denn mein Standort?» Er kann nicht eigentlich mehr sagen: «Ich bin ein Teil der Welt, bin von ihr umschlossen», denn das aktuale Sein seines Geistes und seiner Person ist sogar den Form en des Seins dieser «Welt» in Raum und Zeit überlegen. Und so schaut er gleichsam bei dieser Umwendung hinein ins *Nichts*. Er entdeckt in diesem Blicke gleich die *Möglichkeit* des «absoluten Nichts»— und dies treibt ihn weiter zu der Frage: «*Warum* ist überhaupt eine Welt, warum und wieso bin 'ich' überhaupt?» Man erfasse die strenge *Wesensnotwendigkeit* dieses Zusammenhangs, der zwischen dem *Welt*-, dem *Selbst*- und dem formalen *Gottes*bewußtsein des Menschen besteht, wobei Gott hier nur als ein mit

соотнесены друг с другом, и утверждать, что они находятся в состоянии изначальной вражды или борьбы — кардинальное заблуждение. «*Кто глубины постиг, любуется жизнью*» (Гельдерлин) *.

VI

Задача философской антропологии — точно показать, как из основной структуры человеческого бытия, кратко обрисованной в нашем предшествующем изложении, вытекают все специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи права и бесправия, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность. Рассмотреть это подробно здесь невозможно. Но в заключение следует, пожалуй, остановиться на тех последствиях, которые сказанное имеет для *метафизического отношения человека к основанию вещей.*

Одним из самых прекрасных плодов последовательного построения человеческой природы из подчиненных ей ступеней бытия, как я попытался его осуществить, является возможность показать, как человек, в то самое мгновение, когда он благодаря осознанию мира и самосознанию и благодаря опредмечиванию собственной психофизической природы (этим специфическим опознавательным признакам *духа*) *стал человеком*, с внутренней *необходимостью должен* также постигнуть самую формальную идею *надмирного, бесконечного и абсолютного бытия*. Когда человек (а это как раз входит в его сущность, есть сам акт становления человека) однажды *вы*деляется из всей природы, делает ее своим «предметом», то он как бы озирается в *трепете* и вопрошает: «Где же нахожусь я *сам*? Каково *мое* место?» Он, собственно, больше не может сказать: «Я часть мира, замкнут в нем», ибо актуальное бытие его духа и личности превосходит даже *формы* бытия этого «мира» в пространстве и времени. И так он всматривается в этой ситуации как бы в *ничто*. Этот взгляд открывает ему как бы *возможность* «абсолютного ничто», что *влечет* его к дальнейшему вопросу: «*Почему* вообще есть мир, почему и каким образом вообще есмь «я»? Следует постичь строгую *сущностную необходимость* этой связи, которая существует между сознанием мира, *само*сознанием и формальным *сознанием бога* у человека, причем бог понимается здесь только как снаб-

dem Prädikat «heilig» versehenes «*Sein durch sich selbst*» erfaßt wird, das natürlich tausendfältige bunteste Ausfüllungen annehmen kann. Diese *Sphäre* aber *eines absoluten Seins* überhaupt, gleichgültig ob sie dem Erleben oder Erkennen zugänglich ist oder nicht, gehört *ebenso konstitutiv* zum *Wesen* des Menschen wie sein *Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein*. Was W.von Humboldt von der Sprache gesagt hat, daß der Mensch sie darum nicht habe «erfinden» können, da der Mensch nur durch die Sprache Mensch ist, das gilt mit genau derselben Strenge für die formale Seinssphäre eines alle endlichen Erfahrungsinhalte und das zentrale Sein des Menschen selbst überragenden, schlechthin *in sich selbständigen Seins* von Ehrfurcht gebietender Heiligkeit. Versteht man unter den Worten «Ursprung der Religion und Metaphysik» nicht nur die Erfüllung dieser Sphäre mit *bestimmten* Annahmen und Glaubensgedanken, sondern einen Ursprung dieser *Sphäre selbst*, so fiele also dieser ihr Ursprung mit der Mensch*werdung* selbst vollständig in eins zusammen. Der Mensch muß den eigenartigen *Zufall*, die Kontingenz der Tatsache, daß «überhaupt Welt ist und nicht vielmehr nicht ist», und daß «er selbst ist, und nicht vielmehr nicht ist», mit *anschaulicher* Notwendigkeit in demselben Augenblicke *entdecken*, wo er sich überhaupt der «Welt» und seiner selbst bewußt geworden ist. Daher ist es ein vollständiger Irrtum, das «Ich bin» (wie Descartes) oder das «Die Welt ist» (wie Thomas von Aquin) dem allgemeinen Satz, «Es gibt absolutes Sein» vorhergehen zu lassen und diese Sphäre des Absoluten allererst durch Schlußfolgerung aus jenen ersteren Seinsarten erreichen zu wollen.

Welt-, Selbst- und Gottesbewußtsein bilden eine unzerreißbare Struktureinheit — genau so, wie Transzendenz des Gegenstandes und Selbstbewußtsein in genau demselben Akte, der «dritten Reflexio», entspringen. Im selben Augenblicke, als jenes «*Nein, nein*» zur konkreten Wirklichkeit der Umwelt eintrat, in dem sich das *geistige* aktuale Sein und seine ideellen Gegenstände konstituierte; genau im selben Augenblicke, als das *weltoffene* Verhalten und die nie ruhende Sucht entstand, *grenzenlos* in die entdeckte «Welt»sphäre vorzudringen und sich bei *keiner* Gegebenheit zu beruhigen; genau im selben Augenblicke, als der werdende Mensch die *Methoden* alles ihm vorhergehenden tierischen Lebens, der Umwelt angepaßt zu *werden* oder ihr sich anzupassen, *zerbrach* und die *umgekehrte* Richtung einschlug, die Anpassung der *entdeckten* «Welt» an sich und sein organisch *stabil* gewordenes Leben; in genau demselben Augenblicke, da sich der Mensch aus der Natur herausstellte, um sie zum *Gegenstand* seiner Herrschaft und des neuen Kunst- und Zeichenprinzips zu machen, — in eben

женное предикатом «священное» «*бытие через себя*», которое, конечно, может получить самое разнообразное наполнение. Но эта *сфера абсолютного бытия* вообще, все равно, доступна ли она переживанию или познанию или нет, *столь же конститутивно* принадлежит к *сущности* человека, *как* и его *самосознание* и *сознание мира*. То, что В. Гумбольт сказал о языке, а именно, что человек потому не мог его «изобрести», что только *благодаря* языку человек есть человек, имеет столь же строгую силу и для формальной сферы бытия, превосходящего все конечные содержания опыта и центральное бытие самого человека, некоего всецело *самостоятельного в себе бытия* внушающей благоговение святости. Если под словами «происхождение религии и метафизики» понимать не просто наполнение этой сферы *определенными* предпосылками и верованиями, но и происхождение *самой* этой *сферы*, то оно полностью совпадает с самим *становлением* человека. В тот самый миг, когда человек вообще осознает «мир» и себя самого, он *должен* с *наглядной* необходимостью *открыть* своеобразный случай, контингенцию * того факта, что «вообще мир есть, а *не*, напротив, *не* есть» и что «он сам есть, а не, напротив, *не* есть». Поэтому совершенное заблуждение — предпосылать «я есмь» (как Декарт) или «мир есть» (как Фома Аквинский) общему положению «существует абсолютное бытие» и надеяться достичь этой сферы абсолютного из упомянутых первых двух видов бытия только с помощью умозаключения.

Сознание мира, самосознание и сознание бога образуют неразрывное структурное единство — точно так же, как трансценденция предмета и самосознание возникают в *одном и том же* акте «третьей reflexio». В тот самый момент, когда появилось «нет, нет» по отношению к конкретной действительности окружающего мира, в котором конституировалось *духовное* актуальное бытие и его идеальные предметы; в тот самый момент, когда возникло *открытое миру* поведение и никогда не утихающая страсть к *безграничному* продвижению в раскрытую «мировую» сферу, не успокаивающая ни на какой данности; в тот самый момент, когда становящийся человек *разрушил* свойственные всей предшествующей ему животной жизни *методы* приспособления к окружающему миру и избрал *противоположный* путь — путь приспособления *раскрытого* «мира» к себе и *своей* ставшей органически *стабильной* жизни; в тот самый момент, когда человек поставил себя *вне* природы, чтобы сделать ее *предметом* своего господства и нового принципа искусства и знака, — именно в

demselben Augenblicke *mußte* der Mensch auch sein Zentrum irgendwie *außerhalb und jenseits der Welt* verankern. Konnte er sich doch nun nicht mehr als einfaches «Glied» oder als einfachen «Teil» der Welt erfassen, über die er sich so kühn gestellt hatte!
Nach dieser Entdeckung der *Weltkontingenz* und des seltsamen *Zufalls* seines nun welt*exzentrisch* gewordenen Seinskernes aber war dem Menschen noch ein *doppeltes* Verhalten möglich. Er konnte sich einmal darüber *verwundern* (*yaum)azein*) und seinen erkennenden Geist in Bewegung setzen, das Absolute zu erfassen und sich in es einzugliedern — das ist der *Ursprung der Metaphysik* jeder Art. Sehr spät erst in der Geschichte ist sie aufgetreten und nur bei wenigen Völkern. Der Mensch konnte aber auch aus dem unbezwinglichen *Drang* nach Bergung, nicht nur seines Einzel-Seins, sondern zuvörderst seiner ganzen Gruppe, auf Grund und mit Hilfe des ungeheuren *Phantasieüberschusses*, der von vornherein im Gegensatz zum Tier in ihm angelegt ist, diese Seinssphäre mit beliebigen Gestalten bevölkern, um sich in deren *Macht* durch Kult und Ritus *hineinzubergen*, um etwas von *Schutz und Hilfe* «hinter sich» zu bekommen, da er im Grundakt seiner Naturentfremdung und Naturvergegenständlichung — und dem gleichzeitigen Werden seines *Selbst*seins und *Selbst*bewußtseins — ja ins pure *Nichts* zu fallen schien. Die Überwindung dieses Nihilismus in der Form solcher Bergungen, Stützungen ist das, was wir «*Religion*» nennen. Sie ist *primär* Gruppen- und «Volksreligion» und wird erst später, gemeinsam mit dem Ursprung des Staates, «*Stifter*religion». So sicher aber, wie die Welt zunächst uns als Widerstand für unser *praktisches* Dasein im Leben gegeben ist, früher denn als *Gegenstand* der Erkenntnis, ebenso sicher mußten auch solche Gedanken- und Vorstellungsgebilde über jene neuentdeckte Sphäre, die dem Menschen *Kraft* leihen, sich in der Welt zu *behaupten* — solche Hilfe leistete der Menschheit primär der *Mythos*, später die sich aus ihm herausschälende *Religion* —, allen vornehmlich auf *Wahrheit* ausgerichteten Ekenntnissen oder Versuchen zu solchen von der Art der «*Metaphysik*» geschichtlich vorhergehen.
Nehmen wir nun noch ein paar Haupttypen der Verhältnisideen, die sich der Mensch zwischen sich und einem obersten Grundstein der Dinge gebildet hat, und beschränken wir uns dabei nur auf die Stufe des abendländisch-kleinasiatischen *Monotheismus*. Da finden wir Vorstellungen wie die, daß der Mensch einen «Bund» mit Gott schloß, nachdem Gott ein Volk bestimmter Art zu dem seinigen erkoren hatte. (Älteres Judentum.) Oder: Der Mensch erscheint je nach

этот самый момент человек *должен был* как-то укоренить свой центр *вне и по ту сторону мира*. Ведь он уже больше не мог осознавать себя простым «членом» или простой «частью» мира, над которым он столь смело себя поставил!
Но после этого открытия *контингенции мира* и — как удивительного случая — ядра своего бытия, ставшего теперь *эксцентричным* миру, у человека было две возможности поведения. Во-первых, он мог *удивиться* (θαυμάζειν) этому и привести в движение свой познающий *дух*, чтобы постигать абсолютное и себя как его часть — это *исток всякой метафизики*. Лишь очень поздно выступила она в истории и только у немногих народов. Но человек, из неодолимого *порыва* к спасению — не только своего единичного бытия, но прежде всего всей своей группы, — на основе и при помощи колоссального *избытка фантазии*, заложенного в нем изначально в противоположность животному, мог населять эту сферу бытия любыми образами, чтобы спасаться *под* их *властью* посредством культа и ритуала, чтобы иметь «за собой» какую-то *защиту и помощь*, ибо в основном акте своего отчуждения от природы и опредмечивания природы — и в одновременном становлении его самобытия и самосознания — он, казалось, погружался в чистое *Ничто*. Преодоление этого нигилизма в форме такого спасения, оплота и есть то, что мы называем «*религией*». *Первоначально* она является групповой и «народной» религией и лишь позднее, вместе с возникновением государства, становится «религией, имеющей личного основателя». И сколь несомненно, что мир дан нам сначала как сопротивление нашему *практическому* наличному бытию в жизни, прежде чем он дан как *предмет* познания, столь же несомненно, что всякому ориентированному преимущественно на *истину* познанию или попыткам такого познания типа «*метафизики*» исторически должны были предшествовать такие формы мышления и представления об этой вновь открытой сфере, которые дают человеку *силу утвердиться* в мире; такую помощь первоначально оказывал человечеству *миф*, а позднее — выделившаяся из него религия.
Возьмем теперь несколько главных типов идей об отношении к высшему основанию вещей, которые человек создавал и помещал между собой и высшим основанием, и ограничимся при этом лишь ступенью европейско-малоазийского *монотеизма*. Тут мы находим такие представления, как то, что человек заключил «союз» с Богом, после того как Бог избрал народ определенного рода быть его народом (древний иудаизм). Или: человек, в зависимости от

der sozialen *Struktur der Gesellschaft* als «Sklave Gottes», der mit List und niedriger Prostration sich vor ihm niederwirft, ihn durch Bitten und Drohungen oder mit magischen Mitteln zu *bewegen* suchend. In etwas höherer Form erscheint er sich als der «getreue Knecht» des obersten souveränen «Herrn». Die höchste und reinste Vorstellung, die in den Grenzen des Monotheismus möglich ist, erreicht die Idee der Kindschaft aller Menschen im Verhältnis zu Gott-Vater, vermittelt durch den wesensgleichen «Sohn», der den Menschen Gott in seinem inneren Wesen verkündigte und selber mit göttlicher Autorität ihnen gewisse Glaubensmeinungen und Gebote vorschreibt.

Alle Ideen solcher Art müssen wir für *unsere* philosophische Betrachtung dieses Verhältnisses *zurückweisen*, müssen es schon darum, weil wir die theistische Voraussetzung leugnen: «einen geistigen, in seiner Geistigkeit allmächtigen persönlichen Gott». Für uns liegt das *Grundverhältnis des Menschen zum Weltgrund* darin, daß dieser Grund sich im Menschen, der als solcher sowohl als Geist- wie als Lebewesen nur je ein *Teilzentrum des Geistes und Dranges* des «durch sich Seienden» ist — ich sage, sich im Menschen selbst unmittelbar *erfaßt* und *verwirklicht*. Es ist der alte Gedanke Spinozas, Hegels und vieler anderer: *das Urseiende wird sich im Menschen seiner selbst inne*, im *selben* Akte, in dem der Mensch sich in *ihm* gegründet schaut. Wir müssen nur diesen bisher viel zu einseitig *intellektualistisch* vertretenen Gedanken dahin umgestalten, daß dieses Sichgegründet*wissen* erst eine Folge ist der *aktiven Einsetzung unseres Seinszentrums für die ideale Forderung der Deitas und des Versuches*, sie zu vollstrecken, und in dieser Vollstreckung den aus dem Urgrunde *werdenden* «Gott» als die steigende *Durchdringung von Drang und Geist* allererst *mitzuerzeugen*.

Der *Ort* also dieser Selbstverwirklichung, sagen wir gleichsam jener Selbstvergottung, die das durch sich seiende Sein sucht und um deren Werden willen es die Welt als eine «Geschichte» in Kauf nahm — das eben ist der *Mensch, das menschliche Selbst und das menschliche Herz*. Sie sind der *einzige Ort* der Gottwerdung, der uns zugänglich ist — aber ein wahrer *Teil* dieses transzendenten Prozesses selbst. Denn obzwar *alle* Dinge im Sinne einer kontinuierlichen Kreation in jeder Sekunde aus dem durch sich seienden Sein *hervorgehen*, und zwar aus der funktionellen *Einheit* des Zusammenspiels von *Drang und Geist*, so sind doch erst im Menschen und seinem Selbst die beiden — uns erkennbaren Attribute des Ens per se lebendig aufeinander bezogen. Der Mensch ist ihr *Treffpunkt*. In ihm wird der Logos, «nach» dem

социальной структуры общества, есть «раб Божий», униженно и хитро простирающийся перед Богом, ища *подвигнуть* его просьбами и угрозами или магическими средствами. В более высокой форме он оказывается «верным слугой» верховного суверенного «господина». Высшее и чистейшее представление, которое возможно в границах монотеизма, доходит до идеи сыновства всех людей по отношению к Богу-отцу, опосредованного единосущным «сыном», который возвестил людям Бога в его внутренней сущности и сам, обладая божественным авторитетом, предписывает им определенные верования и заповеди.

Все идеи такого рода мы должны отклонить в *нашем* философском рассмотрении этого отношения уже потому, что мы отвергаем теистическую предпосылку — «духовного, всемогущего в своей духовности личного бога». *Для нас основное отношение человека к мировой основе* состоит в том, что эта основа непосредственно *постигает* и *осуществляет* себя в самом человеке, который как таковой и в качестве духовного, и в качестве живого существа есть всякий раз лишь *частичный центр духа и порыва*, принадлежащих «сущему через себя». Это старая мысль Спинозы, Гегеля и многих других: *первосущее постигает себя самого в человеке, причем в том же самом акте*, в котором человек видит себя укорененным в *нем*. Мы лишь должны преобразовать эту до сих пор слишком односторонне *интеллектуалистски* представленную мысль в том направлении, что это *знание* себя *укорененным* есть лишь следствие *активного* включения *центра нашего бытия в идеальные требования* Deitas и следствие попытки выполнить эти требования, а в процессе этого выполнения — *сопроизвести становящегося* из праосновы «бога» *в качестве возрастающего взаимопроникновения порыва и духа*.

Таким образом, место этого самоосуществления, этого, как бы самообожения, которого *ищет* через себя сущее бытие и ради становления которого оно примирилось с миром как «историей», — и есть именно *человек, человеческая самость и человеческое сердце*. Это *единственное место* становления бога, которое доступно нам, и истинная часть самого этого трансцендентного процесса. Ибо хотя *все* вещи, в смысле непрерывного творения, каждую секунду *порождаются* через себя сущим бытием, а именно, функциональным *единством* взаимодействия *порыва и духа*, то все те же лишь в человеке и его самости оба (доступные *нашему* познанию) атрибута Ens per se * вживе соотнесены друг с другом. Человек есть *место их встречи*. В нем Логос, «согласно» которо-

die Welt gebildet ist, mitvollziehbarer Akt. Von *vornherein* also ist nach unserer Anschauung die Mensch- *und die Gottwerdung gegenseitig aufeinander angewiesen.* So wenig der Mensch zu seiner Bestimmung gelangen kann, ohne sich als Glied jener beiden Attribute des obersten Seins und dieses Sein sich selbst einwohnend zu wissen, so wenig das Ens a se *ohne* Mitwirkung des Menschen. Geist und Drang, jene beiden Attribute des Seins, sie sind, abgesehen von ihrer erst werdenden gegenseitigen Durchdringung — als Ziel —, *auch in sich nicht fertig*: sie wachsen an sich selbst eben in diesen ihren Manifestationen in der *Geschichte* des menschlichen Geistes und in der Evolution des Lebens der Welt. —

Man wird mir sagen und man hat mir in der Tat gesagt, es sei dem Menschen nicht möglich, einen unfertigen Gott, einen werdenden Gott, zu ertragen! Meine Antwort darauf ist, daß Metaphysik keine Versicherungsanstalt ist für schwache, stützungsbedürftige Menschen. Sie setzt bereits einen *kräftigen, hochgemuten Sinn* im Menschen voraus. Darum ist es auch wohlverständlich, daß der Mensch erst im Laufe seiner Entwicklung und seiner wachsenden Selbsterkenntnis zu jenem Bewußtsein seines *Mitkämpfer*tums, seines *Miter*wirkens der «Gottheit» kommt. Das *Bedürfnis der Bergung* und der *Stützung* in *eine außermenschliche* und *außerweltliche Allmacht*, die mit Güte und Weisheit identisch gesetzt wird, ist zu groß, als daß es in Zeiten der Unmündigkeit nicht alle Dämme des Sinnes und der Besinnung durchbrochen hätte. Wir aber setzen an die Stelle jener halb kindlich, halb schwächlich distanzierenden Beziehung des Menschen zur Gottheit, wie sie in den objektivierenden und darum *ausweichenden* Beziehungen der Kontemplation, der Anbetung, des Bittgebetes gegeben sind — den elementaren *Akt des persönlichen Einsatzes* des Menschen für die Gottheit, die *Selbstidentifizierung* mit ihrer geistigen Aktrichtung in jedem Sinne. Das letzte «wirkliche» Sein des durch sich Seienden ist eben *nicht gegenstands*fähig — so wenig wie das einer Fremdperson. Man kann an seinem Leben und seiner geistigen *Aktualität* teilhaben nur durch *Mitvollzug*, nur durch den Akt des Einsatzes und der *tätigen Identifizierung*. Zur Stützung des Menschen und als bloße Ergänzung seiner Schwächen und Bedürfnisse, die es immer wieder zu einem *Gegenstande* machen wollen, ist das absolute Sein *nicht* da. Wohl gibt es auch für uns eine «Stützung» -: es ist die Stützung auf das gesamte Werk der Wertverwirklichung der *bisherigen* Weltgeschichte, so weit es das Werden der «Gottheit» zu einem «Gotte» bereits gefördert *hat*. Nur suche man in letzter Linie nie theoretische Gewißheiten, die diesem *Selbsteinsatz vorher*gehen sollten.

му устроен мир, становится актом, в котором можно соучаствовать. Таким образом, согласно нашему воззрению, *становление бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга*. Насколько мало человек может достичь своего определения, не зная себя членом обоих этих атрибутов высшего бытия, а это бытие — обитающим в нем самом, настолько же мало Ens a se * может достичь своего определения *без* содействия человека. Дух и порыв — эти два атрибута бытия (если отвлечься от их только *становящегося* взаимопроникновения — как цели) в себе тоже не окончательны: они *возрастают* в себе самих в этих своих манифестациях в *истории* человеческого духа и в эволюции жизни мира.

Мне скажут, и мне действительно говорили, что человек не может вынести неокончательного бога, становящегося бога! Мой ответ в том, что метафизика — не страховое общество для слабых, нуждающихся в поддержке людей. Она уже предполагает в человеке *мощный, высокий настрой*. Поэтому вполне понятно, что человек лишь в ходе своего развития и растущего самопознания приходит к этому *сознанию* своего *соратничества*, *соучастия* в появлении «божества». *Потребность в спасении и оплоте* во внечеловеческом и всемировом *всемогуществе*, отождествляющемся с добротой и мудростью, слишком велика, чтобы во времена незрелости не сокрушить все разумные и осмысленные барьеры. Но мы ставим на место этого полудетского, полуотрешенного отношения человека к божеству, как оно дано в объективирующих и потому *уклоняющихся* отношениях созерцания, поклонения, молитвы, — элементарный *акт личной самоотдачи человека* божеству, *самоидентификацию* с направленностью его духовных актов в любом смысле. Последнее «действительное» бытие через себя сущего как раз не может быть *предметом*, — так же как и бытие другого лица. Можно стать причастным его *жизни* и духовной *актуальности лишь* через *со-осуществление*, лишь через акт *самоотдачи* и *деятельное отождествление*. Для поддержки человека и как простое дополнение его слабостей и потребностей, которые все время пытаются *опредметить* абсолютное бытие, оно *не* существует. Пожалуй, есть «поддержка» и для нас — это опора на *совокупный* труд по осуществлению ценностей в *предшествующей* истории, насколько он уже содействовал становлению «божества» «богом». Не следует только *никогда* искать в конечном счете теоретических достоверностей, которые *предшествовали* бы этой *самоотдаче*.

Erst im *Einsatz der Person* ist die Möglichkeit *eröffnet*, um das *Sein* des durch sich Seienden auch zu «*wissen*». —
Es ist nicht Sache dieses Vortrags, den Kern dieser metaphysischen Grundvorstellung näher auszuführen.

1 Zu beachten sind hier u. a. die Abschnitte über die Realitätserfahrungs- und Wahrnehmungslehre S. 109 ff.; über die Ablehnung der naturalistischen Theorien vom Menschen S. 278 ff.; über die Schichtung des emotionalen Lebens, S. 340 ff., und über die Person, S. 384 ff. Vgl. auch nach dem eingehenden Sachregister zur 5. Aufl. die Hinweise unter dem Stichwort «Mensch», «physisch», «psychisch» usw. usw.

2 Das umfassende Werk wird in Jahresfrist erscheinen.

3 Vgl. hierzu meine Abhandlung «*Zur Idee des Menschen*» in dem Buche «Der Umsturz der Werte», Bd. II. Hier ist nachgewiesen, daß der traditionelle Begriff des Menschen durch die Ebenbildlichkeit mit Gott konstituiert ist, daß er also die Idee Gottes als Bezugszentrum bereits voraussetzt.

4 Die Lehre, das Psychische beginne erst mit dem «assoziativen Gedächtnis», oder erst im Tiere — oder gar erst im Menschen (Descartes), hat sich als irrig erwiesen. Willkürlich aber ist es, dem Anorganischen Psychisches zuzuschreiben.

5 Der Eindruck, der Pflanze mangele ein Innenzustand, rührt nur von der Langsamkeit ihrer Lebensvorgänge her. Vor der Zeitlupe verschwindet dieser Eindruck vollkommen.

6 Alles Bewustsein gründet in Leiden, und alle höheren Stufen des Bewustseins in steigendem Leiden.

7 Vgl. meine Abhandlungen «*Arbeit und Erkenntnis*» in «Die Wissensformen und die Gesellschaft», Leipzig 1926, und «*Das Problem der Realität*», Cohen, Bonn 1928.

8 Vgl. hierzu meine Abhandlungen «*Soziologie des Wissens*» und «*Arbeit und Erkenntnis*» in «Die Wissensformen und die Gesellschaft» (Leipzig 1926).

9 Diesselbe Intelligenz kann beim Menschen auch in den Dienst spezifisch geistiger Ziele gestellt werden; erst dann erhebt sie sich über Schlauheit und List.

10 Zwischen einem klugen Schimpansen und Edison, dieser nur als Techniker genommen, besteht nur ein — allerdings sehr großer — Grad unterschied.

11 Vgl. dazu den Aufsatz «*Der Ursprung des Geistbegriffes bei den Griechen*» von Julius Stenzel in der Zeitschrift «Die Antike».

12 Der Mensch besitzt also sehr wohl jenen «intellectus archetypus», den Kant, der ihn nur als «Grenzbegriff» anerkannte, ihm bestritt — Goethe aber ihm ausdrücklich zubilligte.

Лишь в *личной самоотдаче* открывается возможность также и «знать» о бытии через себя сущего.
Но дальнейшее развитие ядра этого фундаментального метафизического представления не может быть предметом этого доклада.

1 Здесь следует прежде всего обратить внимание, наряду с прочим, на разделы об опыте реальности и учении о восприятии (с. 109 и далее); об отказе от натуралистических теорий человека с. 278 и далее); о расслоении эмоциональной жизни (с. 340 и далее) и о личности (с. 384 и далее). См. также по подробному предметному указателю к третьему изданию отсылки к соответствующим страницам под рубриками «человек», «физическое», «психическое» и т. д. и т. п.

2 Обобщающий труд появится в течение года.

3 Ср. здесь мою работу «*Об идее человека*» в книге «Переворот ценностей», т. II. Здесь показано, что традиционное понятие человека конституируется через его подобие Богу, что оно, таким образом, уже предполагает идею Бога как точку отсчета.

4 Учение о том, что психическое начинается лишь с возникновением «ассоциативной памяти» или только начиная с животных, — или даже только начиная с людей (Декарт), оказалось ложным. Но приписывать неорганическому психическое было бы произволом.

5 Впечатление, что у растений отсутствует внутреннее состояние (Innenzustand), проистекает только из-за медлительности их жизненных процессов. Под увеличительным стеклом времени это впечатление полностью исчезает.

6 Все сознание основывается на страдании, и все более высокие ступени сознания — на возрастающем страдании.

7 См. мои сочинения: «*Труд и познание*» в книге «Формы знания и общество» (Лейпциг, 1926) и «*Проблемы реальности*» (Бонн, 1928).

8 См. об этом мои работы «*Социология знания*» и «*Труд и познание*» в книге «Формы знания и общество» (1926).

9 Тот же самый интеллект у человека может быть поставлен на службу специфически духовным целям, лишь тогда он возвышается над изворотливостью и хитростью.

10 Между умным шимпанзе и Эдисоном, если рассматривать последнего только как техника, существует, хотя и очень большое, различие лишь в степени.

11 См. об этом статью «*Происхождение понятия духа у греков*» Юлиуса Штенцеля в журнале «Die Antike».

12 Итак, весьма вероятно, что у человека есть тот «intellectus archetypus» (интеллект-прообраз — *лат.*), в котором ему отказывал Кант, признававший его лишь как «предельное понятие», и который решительно признавал Гете.)

13 Soziologisch ist die klassische Theorie zugleich eine Klassenideologie, die Ideologie einer Oberklasse, des Bürgertums. Vgl. meine *«Soziologie des Wissens»* in «Wissen und Gesellschaft» (S. 202 ff.).

14 Vgl. hierzu meine Ausführungen in der Abhandlung *«Arbeit und Erkenntnis»* in «Die Wissensformen und die Gesellschaft».

15 Vgl. dazu meine Abhandlung *«Arbeit und Erkenntnis»* in dem Buche «Die Wissensformen und die Gesellschaft.»

16 Vgl. meine Abhandlung *«Arbeit und Erkenntnis»*.

17 Vgl. hierzu meine Abhandlung *«Arbeit und Erkenntnis»* in «Die Wissensformen und die Gesellschaft».

18 Vgl meine Kritik des historischen Materialismus in meiner *«Soziologie des Wissens»* in «Die Wissensformen und die Gesellschaft».

19 Vgl. meine Kritik der Freudschen Liebestheorie in meinem Buche *«Wesen und Formen der Sympathie»*. III. Aufl.

20 Die Scheidung von «Geist» und «Leben» liegt schon meiner Erstlingsschrift *«Transzendentale und psychologische Methode»*, ferner meiner «Ethik» zugrunde. Mit den Begriffen von Klages deckt sie sich nicht, da Klages «Geist» -- «Intelligenz», «Ich» und «Wollen» setzt.

21 Theodor Lessing bringt in der 4. Auflage seines Buches: *«Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen»* S. 28, den Grundgedanken der Theorie auf den Ausdruck: «So verfestigte sich immer mehr mein Grundgedanke, daß die Welt des Geistes und seiner Norm nur die unentbehrliche Ersatzwelt eines am Menschen erkrankten Lebens sei, nur das Mittel zur Errettung einer in sich fragwürdig gewordenen, nach kurzem Wachbewußtsein spurlos wieder versinkenden Gattung durch Wissenschaft größenwahnsinnig gewordener Raubaffen.»

13 Социологически классическая теория есть одновременно классовая идеология, идеология высшего класса, бюргерства. См. мою *«Социологию знания»* в книге «Знание и общество».

14 См. об этом мои рассуждения в сочинении *«Труд и познание»* в книге «Формы знания и общество».

15 См. об этом мое сочинение *«Труд и познание»* в книге «Формы знания и общество».

16 См. мое сочинение *«Труд и познание»*.

17 См. мое сочинение *«Труд и познание»* в кн. «Формы знания и общества».

18 См. мою критику исторического материализма в *«Социологии знания»* в кн.: «Форма знания и общество».

19 См. критику Фрейдовой теории любви в моей книге *«Сущность и формы симпатии»*, 3-е изд.

20 Различие «духа» и «жизни» лежит уже в основе моей первой работы *«Трансцендентальный и психологический метод»*, а затем и моей «Этики». Оно не совпадает с понятиями Клагеса, так как Клагес уравнивает «дух» с «интеллектом», «Я» с «волей».

21 Теодор Лессинг в 4-м издании своей книги *«История как придание смысла бессмысленному»* (с. 28) следующим образом выражает основную идею этой теории: «Таким образом, все больше укреплялась моя основная идея, что мир и духа и его нормы — всего лишь необходимый суррогат заболевшей человеком жизни, лишь средство для спасения этого сомнительного, впавшего благодаря науке в манию величия рода хищных обезьян, бесследно исчезающего в забытьи после краткой вспышки бодрствующего сознания».

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

1913–1914

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Издатель «наук о духе» обратился ко мне с просьбой кратко и ясно рассказать о молодом философском направлении, представители которого недавно объединились вокруг «Ежегодника по философии и феноменологическим исследованиям», об их работе и целях. Выполнить эту просьбу я могу только с двумя оговорками.

Первая оговорка состоит в том, что познавательная ценность найденных с помощью феноменологической установки положений — во всех областях философии — совершенно независима от выяснения вопроса об общей сущности «феноменологии», от указаний на то, что она есть и к чему стремится. Только определенный вид рационализма, с которым борется феноменологическая философия, не может представить себе плодотворного и истинного познания какой-либо предметной области без предварительной дефиниции соответствующей науки и без установления — до работы с предметами — основоположений «метода». Но фактически такие дефиниции всегда были *вторичны* в развитии познания, и даже для математики, физики, химии, не говоря уже о биологии и науках о духе, до сих пор не существует признанной дефиниции. Методы (т.е. осознание единства исследовательских процедур) всегда возникают как *следствие* — если спор о них не является вообще чем-то эфемерным — многолетней плодотворной работы с предметами. Само фактическое единство исследования, т.е. единство, которого требует сам предмет, отнюдь не зависит от отчетливого *осознания* этого единства, не говоря уже о формулировке этого осознания в суждениях. Феноменологическая философия еще молода, и уже поэтому мало оснований требовать от нее четкой, неизменной формулировки используемого ею в позитивной работе единого метода исследования, которой тщетно требовать даже от самых старых, самых бесспорных наук.

Вторая оговорка состоит в том, что нижеследующие замечания о природе и духе феноменологии претендуют лишь на выражение

взглядов автора. Нет никакой феноменологической «школы», которая бы представляла общепризнанные тезисы. Есть лишь круг исследователей, которых одушевляет общая *позиция* и *установка* по отношению к философским проблемам, но которые за все то, что, как они полагают, было открыто ими с помощью этой установки, как и за теорию относительно природы этой установки, принимают и несут ответственность каждый по отдельности.

I. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ УСТАНОВКА

Прежде всего, феноменология — это не название какой-то новой науки и не другое наименование философии, но название такой установки духовного созерцания, в которой удается у-смотреть или ухватить в переживании нечто такое, что остается скрытым вне ее: а именно, некую область «фактов» особого вида. Я говорю «установка» — а не метод. Метод — это заданная какой-то целью мысленная процедура *обработки* фактов, например, индукция, дедукция. Здесь же речь идет, во-первых, о *самих фактах* нового типа, которые предшествуют всякой логической фиксации, а во-вторых, — о процедуре *созерцания*. Цели же, для достижения которых используется эта установка, задает мировая философская проблематика, в том виде, как она была сформулирована в основных чертах в ходе идущей на протяжении тысячелетий работы философии; хотя это и не значит, что как раз благодаря применению этой установки не может быть достигнута и многообразно изменена более точная формулировка этих проблем. Под «методом» можно понимать и определенную процедуру наблюдения и исследования, с экспериментом и экспериментальной поддержкой наших чувств, микроскопом, телескопом и т.д., или без таковых. В таком случае и там речь идет о нахождении новых фактов. Но установка при этом всегда одна и та же, идет ли речь о психических или физических фактах: это установка наблюдения. Здесь же речь идет о некой фундаментально отличной от наблюдения установке. Пережитое и усмотренное «дано» только в *самом акте переживания* и *усмотрения*: оно являет себя *в нем*, и только в нем. Дело не обстоит так, что оно присутствует здесь [steht da] и может быть наблюдаемо — таким образом, что выделяется то одна, то другая черта вещи без изменения самой вещи. При этом

безразлично, *как* нечто усматривается; усмотрение может быть осуществлено и с помощью эксперимента. Но в таком случае эксперимент не имеет индуктивного смысла. Тогда он представляет собой то же самое, что и так называемый «наглядный эксперимент» математиков, с помощью которого они удостоверяются в «возможности» какого-либо заранее определенного понятия. Кроме того, существует и усмотрение в представлениях фантазии.

Поэтому первое, чем должна отличаться основанная на феноменологии философия, — это живейший, интенсивнейший и *непосредственнейший, происходящий в переживании контакт с самим миром* — т.е. с теми вещами, с которыми в том или ином случае имеют дело. Причем вещи рассматриваются так, как они совершенно непосредственно дают себя в пере-живании, в акте пере-живания, как они «сами присутствуют» в нем и только в нем. В жажде бытия, данного в пере-живании, феноменологический философ повсюду стремится пить из самих «источников», в которых раскрывает себя содержание мира. При этом его рефлектирующий взгляд задерживается только на точках соприкосновения пере-живания и предмета в мире — безразлично, идет ли речь о физическом или психическом, о числах, Боге или о чем-нибудь еще. Луч рефлексии должен касаться только того, что «присутствует» в этом теснейшем и живейшем контакте, и лишь в той мере, в какой оно «присутствует».

В этом смысле — но и только в этом — феноменологическая философия есть радикальнейший *эмпиризм* и позитивизм: для всех понятий, для всех предложений и формул, в том числе и для предложений и формул чистой логики, например, для закона тождества, следует найти «обеспечение» в таком содержании переживания. И вопрос об истине и значимости любого предложения не может быть решен до тех пор, пока не выполнено это условие.

Это радикально отделяет феноменологическую философию от большинства форм прежнего *рационализма*, который в основу своего метода кладет понятия, формулы или даже науку — то ли для того, чтобы редуктивно выявить ее «предпосылки», то ли для того, чтобы привести «в непротиворечивую связь ее результаты». Прояснение науки и ее предметов — это, конечно, также одна из главных задач феноменологической философии; но, конечно, в не меньшей степени — и прояснение искусства, религии, этоса. Но заранее принимать науку или какое-то из ее положений в качестве предпосылки — это значит не прояснить, а затемнять ее сущность. Кроме того, это значит делать из философии какую-то

ancilla scientiae *, т.е. совершать ту же самую ошибку, в которой по праву упрекают схоластику, даже если место теологической науки здесь занимает математическое естествознание или историческая наука (сциентизм). К тому же такой «трибунал» в глазах частных наук уже потому не имеет никакого права на существование, что они с полным правом претендуют на то, чтобы самим фиксировать свои предпосылки, а в постоянных изменениях, происходящих в ходе их развития, и эта фиксация также должна меняться с каждым днем.

Но радикальный эмпиризм феноменологии фундаментально отличен от всякого рода рационализма также и потому, что в силу своего познавательного принципа она отвергает тот подход, согласно которому во всех вопросах на первое место следует ставить проблемы *критерия*. Такая философия по праву называет себя «критицизмом». В противоположность ей феноменология убеждена, что всем вопросам о критериях в отношении какой-либо области — критерия подлинной или ложной науки, истинной или ложной религии, подлинного или мнимого искусства, как, впрочем, и вопросам типа: «Каков критерий действительности того, что мы предполагаем, критерий истинности суждения?» — должно *предшествовать* глубокое *вживание* в *содержание* и смысл тех фактов, относительно которых задан вопрос. Вопрос о критерии — является ли этот портрет подлинным произведением искусства, какая из существующих религий «истинна», — задает обычно «посторонний», т.е. тот, кто не поддерживает *не*посредственного контакта ни с одним произведением искусства, ни с одной религией, ни с одной областью фактов в науке. Тот, кто ничего не сделал в какой-либо области, спрашивает прежде всего о критериях [принятых] в ней (Штумпф) **.

Вопрос о критериях — это вопрос вечно «другого», того, кто не хочет в переживании, в исследовании фактов найти истинное и ложное или благое и злое и т.д., но ставит себя *над* всем этим — как судья. Но этот судья не уясняет себе того, что все критерии выводятся только из соприкосновения с *самими вещами* — и даже «самые изначальные» критерии следует выводить точно так же. Таким образом, противоположности "действительное-недействительное", "истинное-ложное", как и все ценностные противоположности, нуждаются в *феноменологическом прояснении* их «смысла». Однако слово «истинное» все же содержит в себе некий смысл, который возвышается над противоположностью "истинное-ложное", принадлежащей только сфере предложений: это *«самоданность»* некоего полагаемого [нами содержания] в непосредственной очевидности созерцания. Только она — та истина, о которой Спиноза говорит великие и глубокие слова: «Истина есть критерий самой себя *и* ложного», и познание которой он считает прерогативой интуитивного познания *. Ее никогда не достичь критикой чужих учений; кроме того, самоданное не тождественно несомненному, бесспорному. Это «сама истина», и только на ней основана истина как противоположность лжи, которая относится к *сфере предложений* и *суждений*. Самоданность и очевидность (у-смотрение) суть, тем самым, идеалы познания, которые *предшествуют* истине и ложности. Конечно, «человек критериев» спросит снова: «А каков же критерий самоданности?» И тогда он в психологическом духе будет искать какое-нибудь «чувство очевидности» или какое-то особое переживание, которые, словно маленькое чудо и знамение, автоматически появляются всякий раз, когда нечто становится очевидным — вещь, которой, понятно, не существует, — или какие-нибудь нормы, которым соответствуют суждения. Но уже сама идея «критерия самоданности» абсурдна, поскольку любой вопрос о критериях только там приобретает свой смысл, где дана как раз не «сама» вещь, но лишь ее «символ».

И все же этот подлинно позитивистский и эмпирический принцип феноменологии абсолютно противоположен и всему тому, что называлось *эмпиризмом* и *позитивизмом ранее*. Философские учения, которые называли себя так, на деле совсем не следовали тому, что *дано* в переживании; эти учения, взяв за основу чрезвычайно узкое понятие опыта, а именно, понятие «чувственного опыта», провозгласили затем, что все, считающееся данным, должно быть сведено к «опыту». Феноменология отвергает такой подход, когда за основу берется какое-то «понятие» опыта и требует, чтобы понятия «ощущение», «чувственное» тоже были феноменологически удостоверены. Конечно, любая данность основывается на опыте — но ведь и любой вид «опыта» чего-то ведет к какой-либо *данности*. Этого не понимает мелкий, узкий эмпиризм сенсуалистов. Он просто устраняет все те данности, которые не сводятся к впечатлениям или их производным, или же «объясняет» их — чтобы сбросить со счетов. Так Юм поступил с причинностью, вещью, Я и т.д. Для Канта данное должно состоять из ощущений и мышления. А ведь нет ничего, что было бы приводимо к самоданности более сложным и опосредованным путем, чем то «ощущение», с которого этот мнимый эмпиризм начинает с такой радостью, как будто оно — изначальная данность.

Но феноменологическая философия фундаментально отлична от этого эмпиризма еще и в неком ином смысле. Именно радикальный феноменологический принцип опыта ведет к полному оправданию и даже к мощному *расширению априоризма*, в то время как позитивизм и эмпиризм — это антиаприоризм и индуктивизм, причем во всех областях философии. Ибо все, что основывается на непосредственном созерцании самоданности, т.е. «само» *присутствует* в переживании и созерцании, a priori дано и для всякого возможного наблюдения и индукции, происходящей на основе полученного из наблюдения, дано как чистая чтойность=сущность. Предложения, которые выполняются в таких данностях, a priori истинны — предложения же, которые противоречат этим данностям, «a priori ложны». Опыт не может быть отождествлен ни с чувственным опытом (который представляет собой лишь один особый модус созерцания), ни с индукцией.

Априоризм феноменологии способен полностью включить в себя то верное, что содержится в априоризме Платона и Канта. И тем не менее, его отделяет от этих учений целая пропасть. Apriori входит в опыт не благодаря какой-то «активности формирования» или какому-то синтезу, не говоря уже об актах какого-то «Я» или «трансцендентального сознания». Только *порядок фундирования*, в соответствии с которым феномены как содержания непосредственного пере-живания становятся данными и который основу свою имеет не в каком-то «рассудке», но в их *сущности*, делает возможным то, что, например, все предложения, относящиеся к «пространственности», имеют силу и для тел, все предложения, имеющие силу для ценностей, имеют силу и для благ и действий, несущих в себе эти ценности. То есть все, что значимо для (самоданной) *сущности* предметов (и для *связей сущностей*), a priori значимо и для предметов этой сущности. То, что значимо для сущности механического движения [tote Bewegung], значимо и для движения, данного в наблюдении, что значимо для сущности предмета, то значимо и для определенного предмета. Аналогично дело обстоит и с той сущностной связью, что благородное следует предпочесть полезному, или с той, что 3+3=6. Таким образом, помимо т.н. *формального Apriori* фундаментальных интуитивных фактов чистой логики, каждая предметная область: теория чисел, теория множеств, теория групп, геометрия (геометрия цветов и звуков), механика, физика, химия, биология, психология предъявляет внимательному исследованию целую систему соответствующих *материальных априорных* положений, покоящихся на усмотрении сущностей и значительно расширяющих границы априорного [1]. И Apriori в *логическом* смысле — всегда здесь *следствие* Apriori *фактов созерцания*, которые фиксируют предметы суждений и предложений (например, закон противоречия).

Так феноменологический априоризм очищает себя от тех связей (со всякого рода идеализмом, субъективизмом, учением о спонтанности, трансцендентализмом, так называемой «коперниканской точкой зрения» Канта, рационализмом и формализмом), которые характерны для учения об Apriori в том виде, в каком оно представлено в самых разнообразных формах в господствующих направлениях философии.

Но то, что отличает феноменологическую философию *одновременно* и от рационализма, и от эмпиризма — это тот факт, что в ней используется *полное духовное пере-живание*, которое присутствует уже в актах интенции, в разнообразных видах «сознания о чем-то», а не только «представление» предметов — если понимать последнее не как противоположность восприятия, а как единицу «теоретического» образа действий. В пере-живании мир, в принципе, так же непосредственно дан и в качестве «носителя ценностей» и «сопротивления», как и в качестве «предмета». Таким образом, речь здесь должна идти и о тех сущностных содержаниях, которые непосредственно присутствуют и высвечиваются в актах — и только в них — *чувствования чего-либо*, например, красоты или очарования какого-либо ландшафта, *любви* и *ненависти*, *желания* и *нежелания*, *религиозного прозрения* и *веры* — в отличие от всего того, что я иногда обнаруживаю — не в этих актах, а в актах пред-ставления через внутреннее восприятие — в моем Я, обнаруживаю как психическое состояние, например, как чувство. Здесь также следует отделять априорное содержание и сущностное содержание от случайного вещного содержания возможного наблюдения и индукции.

Именно здесь многим кажется самым трудным отделить содержание *пере-живания* и полноту того, что раскрывается в нем и только в нем — и что ни не йоту не менее «объективно» из-за того, что его явление и данность связаны только с такого рода актами — от простой [пассивно] *проживаемой жизни*, которую как мертвое сопутствующее явление или как осадок можно наблюдать (одновременно или впоследствии) в качестве так называемого «психического переживания». И тем не менее, это не просто относительно различные факты, в смысле различия так называемого актуально-настоящего и прошедшего, напротив, их различие *абсолютно*.

II. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ПСИХОЛОГИЯ

Самоданным может быть лишь то, что дано уже не только через символ какого-либо рода, т.е. так, что оно лишь «предполагается» в качестве «исполнения» какого-либо знака, который заранее определен тем или иным образом. В этом смысле *феноменологическая* философия есть постоянная *десимволизация мира*.
Естественное мировоззрение, как и наука, причем последняя в еще большей степени — ведь хотя она и не принимает особенную форму естественного мировоззрения в качестве «основы» для своих построений и даже может объяснить его возникновение, исходя из своих предпосылок и с помощью своих «вещей» и «сил», все же сохраняет при этом основные формы естественного мировоззрения — сами по себе никогда не приводят к самоданности.
Уже в естественном созерцании природы цвета и звуки, например, никогда не фигурируют как нечто самостоятельное [als sie selbst]; напротив, те качества, которые могут быть даны в созерцании, лишь в той мере действительно появляются в нем, в какой они выполняют функцию репрезентации вещных и процессуальных единств с целью их различения и оценки, а также функцию репрезентации их «свойств». При этом эти единства определены своей полезностью, они — практические единства значений, например, звонок-подъем. И это происходит здесь со всеми содержаниями, например, с феноменом «действительное» как некоторой чтойностью, с «вещностью» и т.д. Вещность как сущность не является себя в вещи естественного мировоззрения, в нем она сплетается с другим, чтобы обозначить то или иное как вещь. Совершенно аналогично дело обстоит и с каким-нибудь душевным движением — оно дано лишь в той мере и лишь в той мере выделяется как некое единство из жизненного потока, в какой благодаря ему модифицируется какой-либо вид возможного поведения, или один вид отличается от других единиц поведения. Таким образом, естественное мировоззрение переполнено *символами*, а вместе с символами появляется и *трансцендентность* символизируемого.
Наука освобождает себя от изменчивых материальных соображений полезности, которые полностью определяют как расчленение содержания естественного созерцания, так и единицы значения естественного языка;она освобождает себя от перспективы их интересов, отложившихся в их понятиях и вещных единствах. Но

зато она значительно повышает уровень символизации того, что еще дано в естественном мировоззрении. Цвета и звуки, например, целиком и полностью становятся для нее простыми *знаками*, в физике — знаками движений некоторого субстрата, который, согласно научному взгляду на мир, существует даже у светового луча, даже у его преломлений в различных субстанциях, в физиологии — знаками химических процессов в зрительных нервах, в психологии — знаками так называемых «ощущений». *Сам* цвет в них не содержится. Точно так же, как в естественном мировоззрении вот это красное на зеленом дереве дано лишь в той мере, в какой оно необходимо, чтобы указать на вишню, к которой стремится [intendiert] человек, точно так же и цвета лишь в той мере рассматриваются в трех трактующих о них науках, в какой они являются точно определенными *знаками* многообразия таких-то движений, таких-то нервных процессов и таких-то ощущений. Но они *сами* — их чистое содержание — становятся для науки неким голым X. В науке красный цвет есть тот X, который соответствует этому движению, этому нервному процессу, этому ощущению. Но сам X не дан. Тут как бы один вексель меняют на другой, причем залогом служит красное. И пока мы остаемся в пределах науки, с этими векселями, которые выданы под красное, можно совершать бесконечно многообразные сделки, но они никогда не будут окончательно погашены.
Феноменология же — этот тот вид познания, который шаг за шагом прослеживает весь процесс совершения этих запутанных сделок до его начала и в итоге погашает все векселя: причем в соответствии с глубочайшим ее замыслом — не только те векселя, которые выдает наука, но и все те, которые выдает вся запутанная жизнь нашей цивилизации и ее символика — выдает вот-бытие [Dasein]. Только тогда, когда все символы и полусимволы полностью выполнены в «самоданном», в том числе и все то, что в естественном мировоззрении и науке функционирует как *форма* постижения (все «категориальное»), и когда все трансцендентное и лишь предполагаемое стало «имманентным» пере-живанию и созерцанию, только тогда феноменология — в некоторой мере — достигла своей цели: там, где нет больше никакой трансцендентности и никаких символов. Все, что там — формально, здесь становится *материей созерцания*. Причем процедура, применяемая феноменологической философией, остается неизменной, идет ли речь о красном цвете, религиозном предмете или нравственной ценности.

Таким образом, то, что делает феноменологию неким единством, — *это не определенная предметная область*, например, психическое, идеальные предметы, природа и т.д., но лишь *самоданность* во *всех* возможных предметных областях.

Уже здесь становится ясным, что у феноменологии с *психологией* столько же общего, как и с математикой, с логикой, с физикой, с биологией, с теологией — и ни на йоту больше. Конечно, самостоятельное феноменологическое исследование могло бы привести к тому результату, что в соответствии со своей сущностью психическое дано *не*посредственно, а физическое и другие виды предметов — опосредованно. Но феноменология доказывает как раз противоположное [2]. Ведь не каждый произвольный предмет любого «сознания о чем-то», любого интенционального акта заслуживает названия «психическое»; таким предметом может быть и реальное солнце астрономии, и числа 3, 4, которые явно не относятся к психическому. К *психическому* относятся, скорее, только такие предметы, которые «даны» в качестве переживаний некоего Я-переживания, и для данности которых сущностно характерны некие совершенно особые направление и форма «сознания о чем-то» или интенционального акта. Это направление и форма *«внутреннего восприятия»*, которое отличается от *внешнего* восприятия как своей направленностью (а не только содержанием восприятия, и не только по отношению к тому, что для какого-нибудь живого тела выступает как внешнее и внутреннее, но независимо от полагания «тела»), так и характером тех многообразий, которые даны в первом и во втором случаях: во втором — пространственно-временная обособленность [Auseinander], в первом же — *совместность в Я* [Beisammen]. Кроме того, оно столь же отлично и от восприятия «плоти», данность которой — это отнюдь не соотнесение фактов внешнего восприятия (тел) и внутреннего восприятия (Я), но совершенно своеобразная сущностная данность (феномен плоти) — не фундированная в телах [Körper] или в Я. Итак: то, что называется реальным психическим в объясняющей, каузальной психологии, — это лишь нечто примысленное к данному во внутреннем восприятии в качестве гипотезы в целях объяснения [3].

Конечно, и психология, как и всякая наука, нуждается в *феноменологическом обосновании*. Здесь самоданность тоже следует отделять от всего того, что дано только символически и опосредованно. В психических переживаниях тоже присутствуют сущности; между ними тоже существуют связи. Здесь также есть обширная область материального Apriori, которое невозможно ни верифицировать, ни опровергнуть с помощью внутреннего наблюдения, и которое служит предпосылкой во всяком понимании смысла жизненных проявлений чужой психики, в том числе и смысла высказываний «испытуемых лиц» в психологическом эксперименте. Все основные понятия эмпирической психологии и ее предпосылки: бытие потока переживаний в объективном времени, предположение о так называемых основных психических классах, понятия воспроизведения, ассоциации и т.д., — все это феноменология психического должна привести к окончательной ясности [4].

Но одно при этом абсолютно ясно: переживания, изучаемые психологией, тоже суть реальные процессы и вещи, которые могут осознаваться во многих актах и в актах различных индивидов, которые при их протекании тоже могут иметь и не-данные в переживании признаки и черты, а уж тем более — и не-замеченные; эти переживания как таковые никогда не могут быть «самоданными» — точно так же, как и телесная вещь естественного восприятия внешнего мира. И точно так же, как существует различие между видимостью и действительностью в физической сфере, которое может иметь как физические причины — когда мы имеем дело с радугой, фата морганой, зеркальным отражением, сломанной соломинкой в воде, так и физиологические — когда мы имеем дело с предметами оптических обманов, например, удлиненными вертикалями [квадрата], — так и здесь существует то же самое различие — действительной и фантомной боли, действительных и мнимых чувств, действительного и мнимого восприятия (например, подлинная галлюцинация) [5].

Поэтому было бы большой ошибкой полагать, что психическая сфера как таковая совпадает со сферой *непосредственно* данного, по отношению к которому мы не можем заблуждаться (заблуждение мы отличаем от простой ошибки, проходящей на уровне субсуммирующих переживания суждений); или что внутреннее восприятие как «внутреннее» имеет какое-то преимущество в очевидности перед «внешним», к примеру, что существование Я хоть на йоту, но очевиднее, чем существование материи или телесного мира. Напротив, существуют самые разнообразные виды мнимых Я, таких, как «Я Гамлет» актера, находящегося в игровой установке, Я социальной роли или одно из «Я» разделенного сознания.

Любое эмпирическое восприятие уже eo ipso неочевидно и дает свой предмет всегда как трансцендентный содержанию восприятия. Именно феноменология порывает с любым идеализмом Я, представленным в различных видах учениями Декарта, Беркли,

Фихте, Шопенгауэра, которые путают феноменологическую непосредственность с психической данностью или же только с отнесенностью к Я. И то, и другое она отвергает. Но, с другой стороны, существует такие, в *самом строгом смысле слова*, физические феномены, в отношении которых мы точно также можем заблуждаться (и различать видимость и реальность), как и в отношении психических феноменов; к ним относятся, например, абсолютное сущностное различие чистых чтойностей, благодаря которым нечто дано как мертвое или как живое, физическое и относящееся к внешнему миру, материальное или нематериальное (например, тень). Никогда и нигде физическое — и его сущностные различия — не выявляет себя в качестве физического только благодаря какому-то акту мысли, «формирующему» его из психического или «открывающему» его в нем; и само это «психическое» не есть *единственная* непосредственная данность. С другой стороны, сфера психического бытия не является и каким-то остатком или прибежищем, который будто бы сохраняется после этих мнимых «объективаций», и в своей структуре отражает структуру предмета природы и данные в нем различия (Наторп, Мюнстерберг * и др.). Скорее, психическое имеет свой собственный способ данности во внутреннем восприятии, которое как особый способ восприятия, отличный от внешнего восприятия, нельзя ни отвергнуть, ни редуцировать к последнему — чего желают те, кто полагают, что смогут вывести психическое из отношения какого-либо содержания окружающей среды к организму (Мах, Авенариус и др.).

Таким образом, феноменология психического абсолютно отличается не только от всякой *объясняющей*, но и от всякой *дескриптивной* психологии. Нет дескрипции без наблюдения отдельных процессов. Но в феноменологической установке полагаемое усматривается — и ничего не наблюдается. Всякое описание направлено на отдельный эмпирический факт, т.е. на «трансцендентное» в феноменологическом смысле, и выделяет свой предмет всегда уже в соответствии с теми чертами, которые значимы для его возможного объяснения.

Это принципиальное отношение феноменологии к психологии и отношение феноменологии психического — к психологии, которое исключает любое так называемое психологистическое понимание феноменологии, не означает, тем не менее, что феноменология не имеет многообразных фактических связей со всеми теми исследованиями, которые ведутся сегодня под рубрикой «психология». У самых различных исследователей — я могу назвать Бергсона, Дильтея с его «Идеями описательной и расчленяющей психологии», В. Джемса, Наторпа с его «Введением в психологию», как и то, что Мюнстерберг называет «субъективирующей психологией», — можно найти богатые и интересные разделы, которые целиком и полностью принадлежат феноменологии, хотя исследователи и не осознают этого факта, часто смешивая свои феноменологические результаты с эмпирико-психологическими. О некоторых, например, о Бергсоне, можно даже сказать, что на фоне задач феноменологии психического они уже не замечали собственных и особых задач эмпирической психологии, с другой же стороны, они совершенно превратно понимали внешнепсихические феноменологические факты и, таким образом, в итоге впадали в психологизм.

Но еще значительнее и плодотворнее связи феноменологии психического и физического с теми работами, которые сегодня обычно публикуют под рубрикой «*экспериментальная психология*». Отнюдь не все эти работы имеют индуктивный смысл — как если бы переживание, вызванное экспериментальной техникой, можно было бы повторять, наблюдать и их этих наблюдений получать индуктивные предложения. Во многих случаях эти эксперименты — лишь «наглядные эксперименты», с помощью которых непосредственному созерцанию предъявляется сущность некоторого содержания переживания (на той ступени его оформленности, которая соответсвует этой сущности) или, как например в мысленных экспириментах Бюлера, экземплифицируется феноменологическое усмотрение сущности *значения* — в противоположность тому, что лишь сигнифицируется, и в противоположность всем образным представлениям [6]. В некоторых работах мы находим также целый ряд разделов, относящихся частью к феноменологии психического, частью к феноменологии качеств, частью же — к феноменологии простейших физических явлений, которые чрезвычайно обогащают наше феноменологическое познание. Назовем лишь некоторые из них: это работы Д. Катца о модусах явления цветов, работы Е. Р. Йенша о пространстве зрительного восприятия, работы П. Линке и М. Вертгеймера о двигательных иллюзиях, Н. Аха о деятельности воли, К. Миттенцвея об абстракции, работы В. Келера о вокальных качествах звуков. Конечно, этим исследованиям по большей части не достает — за исключением исследований Штумпфа, который четко отделяет психологию от феноменологии, но при этом ограничивает последнюю исследованием явлений, которые он называет «чувственными», что неоправ-

данно сужает ее, — ясного сознания единства феноменологических исследований, так что феноменологическое нигде не отделяется четко от эмпирических фиксаций и от последующих объяснений фиксированного, а кроме того, феноменологические результаты часто воспринимаются как результаты экспериментов, имеющих индуктивный смысл и включаются в исследование как что-то побочное. Но это ни в коем случае не препятствует взаимному обогащению сторон. Ему не препятствует и то, что многие исследования относящиеся к феноменологии чувственной формы данности физических явлений (а тем самым — и к феноменологическому обоснованию физиологии чувств), здесь выступают в виде «психологии», хотя исследуемое явление и не дано в переживании как относящееся к Я. Это объясняется именно тем, что вышеназванные исследователи считают возможным определить область психического, не вводя факт или понятие Я, но из-за этого не только превратно понимают особую задачу психологии, но и не замечают значения и единства проблем феноменологии среды (Umwelt) телесных существ, по отношению к которой феноменология чувственных явлений — лишь малая ее часть.

В высшей степени стимулирующим было и то влияние, которое феноменология оказала на некоторых молодых *психиатров*. Ведь рассмотрение тех предметов иллюзий и галлюцинаций, которые более или менее сильно отклоняются от предметов нормального внутреннего и внешнего восприятия и представления, а также от предметов нормальных эмоциональных функций и актов, дает самые поразительные идеи для исследования сущностных конституент соответствующих нормальных комплексных актов, их предметов и их сущностно-необходимого строения. Весьма отчетливым становится здесь и сущностное различие *понимания* и *объяснения* чужой душевной жизни и чужого поведения; чрезвычайно важную поддержку получают здесь и те исследования, которые имеют своей целью решение проблемы феноменологии *способов данности чужой личности* и чужого сознания. Для более точного понимания этих взаимосвязей может быть полезной работа автора «К феноменологии и теории чувств симпатии и о любви и ненависти», работы К. Ясперса «К анализу иллюзорных восприятий», «Феноменологическое направление исследований в психологии», «Каузальные и смысловые связи между судьбой и психозом при dementia praecox» *, работа В. Шпехта «К морфологии галлюцинаций и иллюзий», и, наконец, две небольших работы автора «О заблуждениях» и «К психологии так называемой рентной истерии» [7].

III. «СПОР О ФЕНОМЕНОЛОГИИ»

Несколько лет тому назад Вильгельм Вундт ** подверг «Логические исследования» Эдмунда Гуссерля интересной критике. Здесь мы остановимся только не одном пункте этой критики, поскольку мнение Вундта представляет собой типичное непонимание, которое часто встречают феноменологические исследования (в особенности опубликованные). Вундт указывает, что при прочтении этой работы он часто делал следующее наблюдение: автор никогда, собственно, не говорит, что же *есть* исследуемый предмет, что есть, например, суждение, значение, желание и т.д. Напротив, в долгих рассуждениях он говорит лишь о том, что он *не* есть — и так получаются предложения типа: «Суждение не есть представление + признание, не есть связь или расчленение представлений» и т.д., и когда все это сказано, в итоге получается пустая *тавтология*, например: «Суждение — это именно суждение».

Это замечание Вундта само есть интересный феноменологический пример того, что высказывание может быть истинным, и тем не менее лишенным всякого понимания. В самом деле, многие феноменологические рассуждения — и не только у Гуссерля — формально протекают именно так, как это сформулировал здесь Вундт. Что отсюда следует? Отсюда следует, что феноменологическую книгу следует читать в совершенно *другой установке*, чем это сделал Вундт, хотя его установка в самом деле необходима при чтении книг, которые сообщают о наблюдениях и описывают то, что наблюдалось, или же стремятся нечто доказать индуктивным или дедуктивным методом. Когда в книге, которая имеет такую цель, содержится лишь нагромождение отрицаний и — как венец всего — тавтология, тогда мы имеем право судить ее даже менее благосклонно, чем Вундт — «Логические исследования»: мы должны бросить ее в огонь! Но то, чего не заметил Вундт, — это не больше не меньше, чем сам смысл феноменологического рассуждения. Этот смысл состоит только в следующем: дать читателю (или слушателю) возможность *усмотреть* нечто, что по своей сущности только и может быть усмотрено, и для усмотрения чего все положения, которые содержатся в книге, все выводы, все возможные предварительные дефиниции, все предварительные описания, все цепочки умозаключений и доказательств в их совокупности выполняют лишь функцию указателя, который свидетельствует о том, что еще нужно усмотреть (Гуссерль). Но в самой книге

оно может никогда и не встретиться — ни в одном из ее суждений, понятий, дефиниций. Тут оно с необходимостью есть X, вокруг которого сосредоточено все, что содержится в книге — и в итоге «тавтология» говорит читателю: теперь смотри, и ты его увидишь! Таков смысл того, что Вундт считает голой «тавтологией».

Понятно также и то, что до этого заключительного указания происходит множество *отрицаний*. Их функция состоит в том, чтобы с помощью последовательного исключения разнообразных комплексов, в которые включен феномен, как и с помощью исключения всех сопутствующих им факторов, со всех сторон отграничить сам феномен, пока не останется ничего, кроме *него самого*: т.е. самого феномена, чья неопределимость во всех попытках определения впервые предъявляет его как *подлинный «феномен»*. Когда мы имеем дело с позитивно-научной книгой, то уже в ней самой содержится то, что имеет в виду автор, — это и понятно, поскольку здесь предмет никогда не дан сам, но всегда исследуется только как связанный определенными отношениями с другими предметами. В феноменологической книге этого не содержится никогда — причем потому, что все ее положения, понятия и т.д. должны впервые предъявить предмет для усмотрения. Поэтому автор может лишь отграничивать, очищать и опровергать все опрометчивые определения (доказывая то, что они впадают в circulus in definiendo *). И образы, если они и предъявляют себя «как» образы — а не как те «украденные» образы, которые незаметно подменяют собой предмет, — также могут быть использованы здесь, если они взаимно ограничивают друг друга, чтобы достичь цели — усмотрения.

Конечно, как следствие своеобразной познавательной цели феноменологического исследования возникает и своеобразная проблема возможности и метода сообщения познанного таким способом; эту проблему нельзя скрывать. Для каждой философии, которая открыто или, как по большей части и бывает, неявно исходит из предпосылки, что темой познания может быть только то, что можно «обсуждать» с помощью однозначных символов, о чем можно «спорить» и т.д., или же для той, которая исходит из предпосылки, что «предмет» — данный звуковой комплекс — имеет то же значение, что и нечто, что может быть «идентифицировано» множеством индивидов с помощью символов, или что «предмет» — это «X», о котором возможны «общезначимые» высказывания, — для такой философии этой проблемы, конечно, вообще не существует. Но зато для этого социального конвенционализма

вполне может существовать другая проблема: вопрос о том, *исполняется* ли в *данном смысл* речи хотя бы одного из «говорящих» и не является ли обретенный таким образом мир предметов только каким-то совершенно далеким от всякого усмотрения и познания fable convenue *; существует ли вообще — образно выражаясь — какое-либо обеспечение всего этого гигантского вексельного и разговорного бизнеса? Феноменология по принципиальным основаниям отвергает то извращение идеи предмета, когда в качестве критерия определения того, что предмет действительно является предметом, используют «прокрустово ложе» идентифицируемости через символы. Конечно, из сущности предмета следует то, что его можно идентифицировать, — но не наоборот. И еще в меньшей степени верно, что только то является предметом, о чем возможно общезначимое высказывание, или даже так называемая «общезначимая связь представлений». Ведь тогда произвольная беспредметная конвенция ничем не отличается от познания. У *философии тоже есть свой особый нравственный пафос*. И феноменологическая философия поистине полная противоположность всякой излишне поспешной философии говорения. Здесь меньше говорят, больше молчат и больше видят — видят и те миры, которые, возможно, вообще невыразимы . А что мир существует только для того, чтобы стать обозначенным с помощью однозначных символов, упорядоченным и обговоренным, и что он — «ничто», пока не вошел в речь, все это уж слишком мало соответствует его бытию и его смыслу!

Поэтому сущность предмета и бытия, которое может быть и бытием акта, и бытием ценности, и бытием сопротивления, совсем не исключает и того, что *один-единственный* индивид в *одном-единственном* акте делает для себя нечто самоданным; она не исключает и того, что определенный предмет может быть дан, таким образом, *только одному* индивиду. Она не исключает и того, что некое бытие может быть истинным и благим для одного индивида: таким образом, она не исключает даже того, что могут существовать *индивидуально-значимые* по сути своей истина и усмотрение, которые тем не менее *строго объективны и абсолютны*. Только субъективистское распадение предмета в идентифицируемость, истины — в «общезначимое высказывание», подлинного усмотрения — в необходимость суждения (сущность которой негативна) исключает все это.

Но обсуждение феноменологических проблем не исключено и тогда, когда речь идет об общезначимой истине или о *понимании* ин-

дивидуальнозначимой истины, которое остается возможным, несмотря на свою лишь индивидуальную значимость, хотя на этом исключении часто настаивают противники феноменологии — не для того, чтобы опровергнуть феноменолога, но для того, чтобы заставить его замолчать. Ведь ясно: если усмотренное субъектом А — *подлинная сущность*, то должно быть возможным усмотрение этого каждым, поскольку оно с сущностной необходимостью присутствует в содержании всякого возможного опыта. Вопрос может состоять лишь в следующем: что, если В, после того, как А сделал попытку указать ему на усмотренное им, все же утверждает, что он этого не усматривает? Тогда это может иметь самые различные основания: А предполагает, что он у-смотрел нечто, в то время как фактически он, например, лишь наблюдал это в себе самом; он заблуждается — в феноменологическом смысле, он предполагает, что имеет усмотрение там, где он его не имеет. Далее, его процедура указания может быть дурной и недостаточной. Может случиться так, что В не понял А. Сам В может «обманываться» в феноменологическом смысле. Так называемого «общего критерия» здесь не существует. По его поводу каждый раз следует принимать особое решение.

Безусловно, поскольку речь здесь идет об асимволическом познании, для передачи и разъяснения которого тем не менее должны быть использованы символы, «спор о феноменологии» значительно труднее уладить, чем спор о вещах, которые уже сами определены как простые возможности исполнения символов и конвенций. Он глубже и радикальнее. Смысл употребления символов здесь — принципиально иной, чем в позитивной науке, которая может начинать с более или менее произвольных дефиниций. Но спор о феноменологии не является неразрешимым — даже там, где, как в случае индивидуально-значимых истин, спорить нет никакого смысла и единственно осмысленным методом является *понимание* того, что нечто является истинным или благим для того, кто утверждает это в качестве такового.

IV. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

1. Границы и задачи теории познания

В одном очень существенном пункте феноменологическая философия глубоко родственна различным направлениям так называемого «трансцендентального» учения о познании. Ее метод таков, что ее результаты остаются совершенно *назависимыми* от особой организации человеческой природы, как и от фактической организации носителей актов, «сознания о», которое на изучает. Поэтому в каждом подлинно феноменологическом исследовании, когда мы осуществляем так называемую «феноменологическую редукцию» (Гуссерль), мы отвлекаемся от двух моментов: во-первых, от *реального осуществления акта*, от всех его побочных явлений, которые не относятся к смыслу и интенциальному направлению самого акта, и от всех свойств его *носителя* (животные, человек, Бог). А, во-вторых, от всякого *утверждения* (вера и неверие) *особых коэффициентов реальности*, с которыми в естественном созерцании и в науке «дано» его содержание (действительность, видимость, выдумка, обман). При этом сами коэффициенты реальности и их сущность отстаются предметом исследования; исключаются не они — а их утверждение в явных или имплицитных суждениях, и при этом не возможность их утверждения, а только утверждение одного из особых модусов. И лишь то, что мы затем еще находим непосредственно, т.е. то, что из *содержания этой* сущности дано *в переживании этой сущности*, только это есть предмет феноменологического исследования.

То, что мы таким способом выделяем как *сущность акта* и как сущностные «фундирования» актов, например, восприятие и воспоминание, выступает как нечто независимое от особенностей организации их носителей и сохраняется при любых изменениях этой организации. То же самое относится и к *сущностным взаимосвязям* между сущностью *акта* и сущностью *содержания*, например, зрением и цветом. Так мы находим структурные взаимосвязи некоего *духа*, который относится к любому возможному миру и который — хотя мы и изучаем его на примере человека, точно так же как принцип сохранения энергии может изучаться на примере человека, а Роберт Майер * даже открыл его на этом примере — все же совершенно независим от человеческой организа-

ции; он позволяет нам образовать идею «Бога». На стороне же *содержания* мы находим структуру сущностей мира и их взаимосвязей, для которой все эмпирические факты нашего человеческого мира и нашей эмпирической среды имеют лишь экземплификаторное значение. Но эта структура *мира* и эта структура духа во всех своих частях *сами* образуют некую сущностную взаимосвязь — и совершенно невозможно рассматривать структуру мира как простое «оформление» духом или как простое следствие наших законов постижения мира или законов постижения, полагаемых с помощью некоего духа вообще. «Я» в любом его понимании здесь также лишь *предмет* мира — а именно, конституента «внутреннего мира», но ни в коем случае не условие или коррелят мира.

То, что можно показать и усмотреть после тщательного осуществления феноменологической редукции, то невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть в каком-либо эмпирическом исследовании: наблюдении, описании, индукции, дедукции или исследовании причин (в области реального); напротив, все эмпирические фиксации должны принимать его во внимание.

При этом метод, в соответствии с которым подлинные сущности и сущностные взаимосвязи предъявляются для усмотрения, состоит в следующем: если возникает вопрос, является ли нечто данное *подлинной сущностью, то очевидно*, что, если оно действительно — сущность, то любая попытка «наблюдать» это данное невозможна уже потому, что для того, чтобы сообщить наблюдению определенную направленность на объект и его содержание, уже должно существовать как предпосылка экземплифицирующее видение этой данности в объекте. «Что нечто есть цвет», «что нечто пространственно», «что нечто — живое» — все это невозможно наблюдать; но довольно легко наблюдать то, что *эта* цветная поверхность имеет форму треугольника, что это тело имеет форму яйца, что этот живой организм имеет четыре ноги. Если же я пытаюсь наблюдать то, первое, то я обнаруживаю, что я могу ограничить круг возможных объектов наблюдения, только обращая внимание на все то, что имеет данную *сущность*, которая при этом уже усмотрена. Если же, с другой стороны, речь идет об отделении сущности от простых «понятий», то сущностью окажется все то, что при попытке определить ее неизбежно и по самой природе вещей ведет к *круговому* определению. При этом сущность как таковая, как чистая чтойность, сама по себе *ни всеобща, ни индивидуальна* — эти понятия приобретают смысл только для ее отношения к предметам в зависимости от того, являет ли сущность себя во множестве предметов или же только в одном. Таким образом, в этом смысле существуют и сущности индивидов. С другой стороны *связь сущностей* доказывает свое отличие от любой простой фактической связи благодаря тому, что при попытке зафиксировать фактическое отношение я уже должен иметь видение предданой связи; наконец, от связи, которая лишь открывается [нами в исследовании] она отличается тем, что любая попытка доказательства неизбежно *предполагает* предданное как закон, «в соответствии с которым» идет доказательство, т.е. эта попытка впадает в круговое доказательство, а когда речь идет о каузальных связях — в круговое объяснение.

Сущностные связи и сущности в этом смысле всегда имеют изначально *онтическое* значение. Поэтому *онтология духа и мира предшествует* всякой теории познания.

Проблема *познания*, как и проблема *оценки* возникает только тогда, когда феноменологическая редукция шаг за шагом и в строгом порядке вновь *устраняется*, и тогда встает вопрос, какую *селекцию* феноменологически данного или способного быть данным задает фактическая организация носителей актов, каков порядок *относительности* и абсолютности наличного бытия соответствующих видов предметов — с какими основными свойствами носителей актов это наличное бытие соотносится. Лишь в той мере, в какой эти основные свойства носителей актов (например, человека) сами основываются на сущностях (например, конечные духовные существа, живые существа вообще), а не на эмпирических определениях (таких, как пороги раздражения при ощущении, объем слышимых человеком звуков), лишь в этой мере исследование относится к теории познания — в отличие от техники и методологии познания. Так, вопросом теории познания становится вопрос о том, присуще ли сходство абсолютно сущим предметам в той же мере, как и тождество и различие, или же оно присуще только предметам, в своем наличном бытии относительным к живым существам; дана ли пространственность так же абсолютно, как и чистое экстенсивное качество красного, или же она относительна в своем наличном бытии к внешнему восприятию живых существ.

Таким образом, теория познания — это дисциплина, которая не предшествует феноменологии и не служит для нее основой, но *следует* за ней. В своем полном объеме эта теория не может мыслиться и как ограниченная познанием в смысле «теории»; она — *учение о постижении и мыслительной обработке объ-*

ективных содержаний бытия вообще, т.е. в том числе и учение о *постижении ценностей* и ценностных суждениях, т.е. теория восприятия ценностей и оценивания. Однако любое такого рода учение *предполагает феноменологическое исследование сущности данностей*. Познание и восприятие ценностей тоже суть лишь особые формы «сознания о», которые только надстраиваются над непосредственным осознанием *фактов*, являющихся в нем как самоданные. Поэтому познание — если это слово используется осмысленно — всегда занимается только имитацией и *селекцией данного* в мыслях, и никогда — порождением, образованием, конструированием. Нет познания без предшествующего знания, и нет знания без предшествующего *самостоятельного наличного бытия* и *самоданности вещей*. Поэтому всякая теория познания, в соответствии с которой предмет определяется или даже порождается только посредством методов познания, есть нечто противоречащее очевидному смыслу познания. Это же относится и ко всякой «теории познания», которая *до* феноменологического исследования духа и данностей вещей, а также (как, впрочем, и должна поступать теория познания) до догматического установления определенного, независимого от познания мира реальностей желает решить вопрос о возможности познания и его путях. Старое, а недавно вновь остроумно сформулированное Нельсоном * возражение, что всякая такая теория познания впадает в круг, уже предполагая для познания способности познания саму возможность познания и даже определенный его вид, совершенно неопровержимо.

Но это предприятие становится вполне осмысленным, если под теорией познания понимать исключительно теорию отношений мыслящего сознания (в смысле судящего сознания) и единого мира, уже упорядоченного благодаря прелогическим *сущностным* данностям и их связям, — не предполагая при этом заранее каких-то особых эмпирических модусов действительности этого мира. Тогда специфическая задача теории познания будет состоять в том, чтобы применительно ко всем предметным областям и ко всем видам познания выявить тот слой данности, который фигурирует как *исходный пункт* для логической обработки. Но само данное, конечно, не есть только «исходный пункт» возможного мышления (или проблема). Однако не менее противоречивой является и та позиция, когда, с одной стороны, признают выше сказанное, т.е. признают, что мышление обнаруживает не просто «совершенно нерасчлененное» μὴ ὄν (как простую совокупность всех «проблем») — как это утверждает, например, Герман Коген, причем со своей

точки зрения совершенно последовательно, — и что постановке проблем, таким образом, должна предшествовать «дескрипция» данностей — но, с другой стороны, одновременно утверждают, что «подлежащие описанию» данности следует рассматривать как подчиняющиеся господству «трансцендентальных» законов мышления, которые, тем не менее, еще только нужно найти. Как ни отрадно само по себе то, что такие замечательные исследователи, как Николай Гартман, Эмиль Ласк, а в существенно отличном смысле — и Рихард Хенигсвальд *, признают за феноменологией некую собственную область, в сущности, область самой теории познания, все же мне кажется, что они не совсем уяснили себе, что такими изначально чуждыми своей основной позиции признаниями они лишают критическую теорию познания права предшествовать феноменологии [8]. Досадное μὴ ὄν тем самым только переносится в сферу того, что «дано» судящему сознанию и выдается за нечто, сформированное и упорядоченное в нем самом с помощью предметных категорий — тем самым снова скрывается, что оно — лишь абсурдное следствие ложных посылок; причем теория познания как теория отражения предмета в судящем сознании все же сохраняется. Только принципиальное понимание того, что все вопросы о критериях предполагают, по крайней мере, усмотрение того, к чему эти критерии относятся, может помочь преодолеть эту половинчатую точку зрения.

Тем не менее, у теории познания сохраняется множество самостоятельных проблем. Прежде чем она примется за обоснование различных групп наук и за приведение их данность и основных понятий в связь, с одной стороны, — с соответствующими областями фактов естественного мировоззрения, «формы» которого сохраняются и в науке, с другой, — с феноменологически редуцированным содержанием соответствующих областей фактов, она должна прежде всего прояснить в самом общем плане *масштабы познания*, которые применяются в любой теории познания.

2. Масштабы познания

Абсолютным масштабом всякого «познания» является *самоданность* факта — данного в очевидном единстве совпадения положенного и того, что дано в переживании (усмотрении) именно так, как было положено. Нечто, что дано таким образом, есть одновременно и абсолютное бытие, а предмет, обладающий только таким бытием, только такой чистой сущностью, дан в идеальной

мере *адекватно*. Таким образом, то, что в естественном мировоззрении и в науке фигурирует как «форма», «функция», «метод», «момент селекции»то, актуальность, направление акта и т.д., и поэтому *никогда* здесь *не дано*, в феноменологическом созерцании *дано* как часть содержания акта чистого, лишенного форм созерцания. Предмет же, который дан только в таком чистом акте, так что между чистой идеей акта и предметом не стоят никакие формы функции, моменты селекции, методы, не говоря уже об организации носителей актов, именно такой предмет есть *«абсолютное бытие»*.

В противоположность этому относительными, причем *относительными в своем наличном бытии*, называются все предметы, которые по своей сущности могут быть даны только в актах обладающих определенной «формой», качеством, направленностью. В своем наличном бытии они относительны к носителям этих актов познания, которые сами сущностно связаны с такими формами и т.д. *Уже понятие познания в противоположность* понятию предмета предполагает наличие такого носителя, обладающего той или иной сущностной организацией. Конечно, содержание познания при достижении полной адекватности и при осуществлении самой полной редукции непосредственно переходит в содержание самоданности; и все же оба остаются сущностно различными, поскольку познание никогда не может перейти в самобытие предмета, которое, тем не менее, становится данным при достижении самоданности.

Однако структура *относительности наличного бытия* видов предметов, несмотря на ее абсолютное отличие от абсолютности наличного бытия, образует некое *царство ступеней*, которое необходимо установить в теории познания для всех видов предметов; в особенности — для всех предметов науки. В познании этого царства ступеней теория познания находит задачу почти неизмеримого объема, к решению которой до сих пор даже не приступали систематическим образом. Ступени разделяются таким образом, что менее относительные предметы связаны с менее определенными носителями некой организации, которые, в соответствии со своей сущностью, односторонне фундированы, причем идея Бога может служить нам в качестве пограничного понятия носителя адекватного познания всех абсолютных предметов. Таким образом, мы можем установить, какие предметы относительны, например, к конечным носителям познания вообще, мы можем поставить этот вопрос для предмета «тождество», для предмета «закон»

(сначала — для закона как функциональной зависимости, затем — для каузального закона в смысле временной последовательности), для формы вещи, которая, будучи предметом восприятия, никогда не дана сама, для различия форм внешнего и внутреннего восприятия, для пространственности и временности, для различия истинного и ложного и т.д. Нуждается ли, например, «Бог» в «законах», или для всевидящего существа они излишни, а особыми предметами познания они являются только для конечных существ? Или же законы, соответственно, особая их разновидность, например, механический каузальный закон, суть особые предметы только для носителей познания, являющихся живыми существами и обладающих плотью [Leiber]. Или же только для носителей, обладающих человеческой организацией, как это полагает чистый номинализм, который даже видит в них только результат экономии человеческих чувственных восприятий и считает, что их можно заменить (неэкономным) скоплением таких чувственных восприятий. *На этих примерах можно увидеть*, что здесь встают самые разнообразные вопросы, но на одном примере тут, к сожалению, невозможно показать, каким именно образом их следует ставить и решать. Также и для каждого из основных предметов математики, для множества, группы, числа, для предметов геометрии, мы можем поставить вопрос о ступени относительности, чтобы решить (быть может), прав ли Платон, когда говорит: θεὸς γεωμετρεῖ *.

При этом особенно плодотворным оказывается вопрос о том, что *относительно* в своем наличном *бытии* к *живому существу вообще*, соответственно, к какой-либо вещи, которая есть носитель сущности «живое движение» и «живая форма» (плотскость). Царство таких предметов — а у нас есть достаточные основания считать таковыми весь мир предметов механической физики и строгой ассоциативной психологии — может, несмотря на это, быть совершенно независимым от существования человека и его фактической организации. Ведь поскольку сама «жизнь» — не эмпирическое понятие, но усматриваемая *сущность*, усмотрение которой в определенных предметах только и заставляет нас причислять их к царству организмов, которые поэтому a priori подчинены материальным сущностным взаимосвязям этой области бытия, постольку царство таких предметов может вообще быть независимым от существования всех земных и определенным образом организованных существ. Идеальное содержание этого мира предметов, как и завершенная наука такого рода, могли бы наличество-

вать совершенно независимо от нашей чувственной организации и быть принципиально переводимыми на все возможные языки чувственной организации — и все же весь этот мир предметов отнюдь не был бы абсолютным бытием, не был бы и относительным в своем наличном бытии к какому-то чистому трансцендентальному рассудку в смысле Канта, но был бы относителен к некой возможной жизни вообще. Весь этот «мир» исчез бы не только под взглядом Бога, но уже под взглядом конечного носителя познания, чья плоть была бы полностью редуцирована.

Этому определению слоев относительности наличного бытия в направлении ее увеличения не положена, в принципе, никакая определенная граница. Так, мы можем выделить и такие виды предметов, которые *относительны в своем наличном бытии к нормальной человеческой организации*, (сюда относятся, например, все содержания естественного мировоззрения человека, вещи визуального восприятия — это луна и солнце на этом небе, а также и все нормальные предметы иллюзии, такие, как удлиненные вертикали квадрата). Мы даже вынуждены двигаться в этом направлении все дальше и дальше. Существуют предметы, которые относительны в своем наличном бытии к определенным расам, и основываются на особых *формах постижения* содержания мира, внешнего и внутреннего; о них мы узнаем, в особенности, благодаря феноменологии строения языков; равным образом — и структуры переживания, которые, ограничиваясь определенными культурными эпохами, единообразно господствуют над всеми образами этой эпохи и в них могут быть открыты. В этой связи *феноменологическое учение о мировоззрениях*, которое Вильгельм Дильтей и его школа с провидческой гениальностью пытались построить в качестве основания всех наук о культуре, на почве феноменологического исследования впервые обретает свой прочный фундамент. Тем же способом возможно выявить и предметы, а также соответствующие им структуры переживаний, которые относительны к мужчине и женщине, внутреннему и внешнему восприятию, как и предметы, относительные к плоти вообще. Ведь в конце концов даже при рассмотрении галлюцинаций мы находим некий предмет, который относителен к *одному-единственному* индивиду в течение определенного отрезка времени. То, что такой подход необходим и по отношению к ценностям, я показал в другом месте [9].

Ясно, что эта относительность предметов не имеет ничего общего с тем, что обычно называется «субъективным», а ее исследова-

ние — с психологией. Однако последовательность ступеней относительности наличного бытия существует и для предметов внутреннего мира и наблюдения за Я, а также для предметов переживания самого себя и чужого — точно также, как она существует и для предметов внешнего мира и религиозных предметов. (Например, действительное чувство и иллюзорное или галлюцинаторное чувство, воображаемая боль и действительная боль.) Психолог точно также зависит от структуры переживания внутреннего мира, которая свойственна его культурной эпохе, как естествоиспытатель — от аналогичной структуры переживания мира внешнего. Ассоциативная психология XVII и XVIII веков, как и господство механистической метафизики природы суть следствия феноменологически весьма точно фиксируемой структуры переживания мира в эту эпоху, которой соответствует и механически-индивидуалистическое понимание общества и истории этого времени, а также та форма, которую обнаруживает мир религиозных предметов в переживании деистов.

Таким образом, важно, что при построении дисциплины, изучающей структуру относительности наличного бытия предметов, относительность к человеческой организации отнюдь не играет какой-то особой роли, а образует лишь один частный момент. Очевидно, что особенно абсурдным оказывается то учение, которое (как, например, всякий агностицизм, в том числе кантовское учение о «вещи в себе» и формах человеческого созерцания, соответственно, — основывающееся на нем разделение видимости — явления — материи — вещи в себе) ограничивает область познаваемого только предметами, относительными к человеческой организации или же к так называемому трансцендентальному рассудку. От абсолютного предмета, вполне познаваемого в соответствии с его сущностью (здесь мы оставим в стороне вопрос, насколько адекватно познание абсолютных предметов) до предмета галлюцинации простирается обширная *иерархия* ступеней относительности наличного бытия предметов, которые принадлежат всем материальным предметным областям и разделены различными дистанциями. В этом смысле нет вообще никаких так называемых «границ познания», есть лишь границы познания, которые относительны к определенному виду познания и к определенному множеству носителей актов — причем как предпосылка всегда фигурирует возможность феноменологического раскрытия этого вида познания как такового, а также некое познание, «относительное» уже не в том же самом смысле и не на той же ступени, то есть в

конечном счете — абсолютное познание сущностей, конститутивных для носителей актов.

Таким образом, единственное, что «относительно» в строгом смысле этого слова — это не познание, но *наличное бытие* его предметов и *границы* познания. Они, а не познание действительно более или менее относительны. Так, безусловно существуют *«границы» естественного мировоззрения* человека — но его «содержанию». Его предметы, которые мы обозначаем как «окружающий мир» (среду) человека, не содержат, например, никаких лучей, с которыми нас знакомит физика. Поэтому нельзя считать особое содержание этого естественного предметного мира той данностью, которую должна учитывать наука. И «факты» науки — а не только ее «вещи», атомы, ионы, электроны и константы, силы и законы — не содержатся в фактах естественного мировоззрения и их невозможно «абстрагировать» от последних, как это воображал старый эмпиризм. Все это — различные, каждый раз новые «положения вещей», выбор которых из всей совокупности чистых или феноменологических фактов, редуцированных до уровня «положения вещей», происходит по определенным, свойственным соответствующей науке принципам селекции. Эти принципы, конечно, никогда не определяют содержания этих «положения вещей», но, как внутренние законы «наблюдателя», определяют, *какие* их этих положений вещей становятся фактами той или иной науки; например, какие из относящихся к цветам положений дел становятся фактами физики цветов, какие — фактами физиологии цветов, какие — фактами психологии цветов, а какие — фактами истории восприятия цветов. При этом нигде и никогда наука не исходит из, так называемого «ощущения» и не ищет для него причин, но всегда исходит из *положения вещей.* Ощущения при этом — лишь один из подлежащих научному объяснению фактов. И в столь же малой степени она исходит — как это утверждал старый эмпиризм — из содержания окружающего мира, который, напротив, для биологии целиком и полностью становится «проблемой» и *declarandum* *. Уже потому, что вполне можно объяснить, почему, например, как раз эту вещь оптического восприятия на небе со всеми ее особенными свойствами мы видим как солнце, уже потому ни одно «свойство» этой естественной вещи не может рассматриваться как факт, с помощью которого наука могла бы проводить объяснение, используя его как что-то данное. Наоборот, этот факт она тоже объясняет — причем не иначе, чем она объясняет, например, радугу.

Если бы представители Марбургской школы имели в виду именно это, когда они отвергали содержание естественного мировоззрения, а вместе с ним — и единицы естественного языка (особенности которого, опять-таки, объясняет историческая филология) в качестве резервуара «фактов» науки, то они могли бы быть уверены в моем согласии. Но не зная того, что по ту сторону фактов естественного мировоззрения и фактов, соотносящихся к определенным наукам, есть еще одна сфера *чистых фактов*, которые в себе образуют хорошо упорядоченную область — а отнюдь не «хаос» или «ощущения» — и по отношению к которым как естественные факты, так и научные факты должны считаться результатом селекции, они полагают, что научный факт «продуцируется» только в ходе исследования как задача, как подлежащее определению «*X*», что он есть «конечный пункт» исследования и что все его содержание зависит от функции наполнения, которую для поставленных проблем и вопросов выполняет как бы некий нерасчлененный «хаос». При этом сам источник проблем, конечно, совершенно непостижим — но научный логос являет себя облеченным достоинствами Бога-творца, а принципы и категории, в соответствии с которыми происходит определение «неопределенного», наделение μὴ ὄν существованием и его «полагание» (ведь вместе с «определенностью» оно лишено и существования), сами не имеют для себя никакого иного оправдания, кроме того, что в ходе редукции они могут быть обнаружены как «предпосылки» или даже как «основоположения» соответствующей науки.

При этом все такого рода рассуждения оставляют без внимания то, что те формы и «структуры», которые, будучи независимыми от мышления в смысле суждения и от предметов и принципов чистой логики, будучи совершенно случайными по отношению к ним, относятся к предметной области *естественного* мировоззрения, в то же время входят и в мир предметов *науки*, при этом даже в малой степени не ракрывая своей сущности. Вещь, действие, сила, причинность, действительное-недействительное, пространство и время, смысловая форма слов естественного языка (которая может остаться той же самой при изменении определяющего значение содержания, например, солнце на небе и астрономическое солнце), которые упорядочивают содержание естественного созерцания, т.е. окружающий мир (например, живое-мертвое), — все это полностью сохраняется. Эти формы и структуры наука уже никогда не сможет объяснить. То, что она «объясняет», — это только особое содержание *человеческой* сферы, в противопо-

ложность, например, особому содержанию среды различных видов животных, — но никогда не структура среды вообще, которая *относительна* как раз не к чистому мышлению и чистому созерцанию, но *к живому существу.* Атом — это точно такая же «телесная вещь», как и этот стул, и состоит из точно таких же слоев: визуальная вещь, осязаемая вещь, материальность, обособленность, пространственность, временность — совершенно независимо от того, позволяют ли нам ощущать это пороги наших чувств. Он — телесная вещь, а *не понятие.* Ощущение, о котором психолог и физиолог говорят, что оно обладает интенсивностью и качеством, есть подлинная вещь со свойствами, каким бы гипотетическим ни было предположение о его существовании; и предмет самого тонкого понятия силы в науке содержит в себе тот же самый феномен действия, с которым я встречаюсь в естественном миросозерцании, когда наблюдаю водопад, который ударяется о скалы. Никакое «определение», никакая дефиниция понятия, никакое различение между «гипотетически данным» и «наблюдаемым» никак не устраняют тождества структуры и конститутивного строения обоих видов предметов. И это тождество никогда не сможет быть снято в логике и математике. Науки о реальном остаются сущностно отделенными от наук об идеях.

Кроме того, естественное созерцание *идеальных предметов* (величин, непрерывностей, чисел, пространственных фигур) и наука о них, позитивная математика — которая полностью отлична от философии математики, т.е. учения о сущности числа, множества, группы, величины — не только познают *одни и те же* предметы, но, кроме того, естественное созерцание следует и тем же самым сущностным взаимосвязям и законам фундирования данности, что и научное созерцание — хотя математика и превосходит естественное созерцание в определенности и объеме. И все же предметы, рассмотренные с точки зрения чистой логики, случайны. Аналогично, существуют строгие законы, которые основываются на сущности «знака» и символической функции вообще и которые в естественных языках выполняются с тем же успехом, что и в покоящихся на конвенции терминологиях ученых, — и которые не «объясняет» никакая психология.

Таким образом, различие предметных миров естественного и научного взгляда на мир — не в этих формах и структурах, но только в *содержании* и в *ступени относительного наличного бытия* тех и других предметов. Предметы естественного мировоззрения относительны в своем наличном бытии к *человеческой* организации — согласно чистому феноменологическому содержанию этих предметов. В этом узость и ограниченность этого «мировоззрения», которое само, в свою очередь, задает рамку для того, что структуры переживания мужчины и женщины, рас, культурных единств различных эпох вписывают в предметы еще более высоких ступеней относительности. Однако естественное мировоззрение бесконечно богаче, чем наука, «полнотой» содержания каждого предмета такой относительности и соответствующей ей «адекватностью» познания. В то же время по своей сущности оно есть мировоззрение человеческого «сообщества», которое мы определяем как такую группу людей, взаимопонимание которых строится — независимо от наблюдения их тел [Körper], движения и свойств последних, и без опосредования заключениями из наблюдаемого таким образом — на простом восприятии *единиц выражения* выразительных проявлений их живых тел и на фундированном в нем сопостижении [Mitmeinen] выражаемых в этих проявлениях положений вещей. Всякая искусственная терминология и все конвенции сущностно предполагают это «понимание» и само существование группы как сообщества.Естественный язык при этом — самый важный вид этого естественного выражения, а его слова и синтаксис суть его единицы и структура.

В противоположность этому научное рассмотрение мира направлено на предметы, которые не относительны к организации вида homo, но, будучи соотносительными со *всеми возможными живыми* организациями и с их различиями, могут считаться «абсолютными» предметами. Поэтому их наличное бытие и их свойства независимы от особой чувственной и двигательной организации человека, а их воздействие на человеческое тело, которое строго следует тем же самым законам, что и воздействие на все иные тела, не действует в качестве стимула ощущения и возможной интенции движения человека в его целостности. Именно поэтому те же самые предметы воздействуют по тем же самым законам не только друг на друга, но и на тела живых существ любых других организаций — обладающих, тем не менее, разнообразными системами ощущений и двигательных актов, связанных, в свою очередь, с различными видами стимулов, их вызывающих. Ведь опираясь на формальные и структурные принципы естественного мировоззрения и на чистую логику и математику, эти предметы, в принципе, можно получить, исходя из *любого* организма и особого устройства его органов чувств и двигательной системы; они, так сказать, переводимы на языки всех чувств. В принципе мы в

состоянии изучить солнце и планеты, даже если небо постоянно закрыто облаками. И поскольку мы сегодня знаем множество сверх- и дочувственных органов реальностей, воздействие которых на нас не переходит порога чувствительности наших ощущений, и даже основываем механику на учении о том, что вообще не может перейти этот порог, а именно, на учении об электричестве, то ясно, что те предметы физики, которые в своем воздействии на нас переходят порог нашей чувствительности, мы могли бы в принципе познать и в том случае, если бы их воздействие случайно его не переходило. Однако все это ни в малейшей степени не исключает того, что вся эта предметная область в своем наличном бытии целиком и полностью относительна к плоти и жизни, к ощущению, чувственности и жизненному движению вообще. Но поскольку эти понятия — суть понятия подлинных сущностей, как это показывает феноменология, а не эмпирические абстракции, исходящие из земных организмов, то и наличное бытие всего физического и химического мира не связано необходимым образом с наличным бытием этого мира земных организмов. И тем не менее, оно остается связанным с наличным бытием предметов, причастных сущности «жизнь».

Все это определяет широту и неограниченность научного мировоззрения. Наука освобождает нас от ограничений окружающего мира человека. Но, с другой стороны, научная картина мира остается далеко позади в плане адекватности познания и соответствующей ей «полноты» содержания предметов. Она в той же мере становится *чисто символической*, в какой она преодолевает эту узость, эту относительность предметов к специфически человеческой организации.

Следует четко уяснить себе: *адекватность* и неадекватность познания есть та мера познания, которая совершенно *независима*, с одной стороны, от ступени *относительности* предметов познания, с другой стороны, от *истинности* и ложности выносимых о предметах суждений, как и от «правильности» этих суждений в смысле чистой или так называемой «формальной» логики. Одна граница адекватности любого полагающего акта и соответствующей ей полноты предмета — это его *самоданность*. Это в равной мере относится и ко всем актам с образным содержанием и с содержанием-значением; ведь последние акты тоже не чисто сигнификативны, но способны к исполнению в безобразном, так называемом «ненаглядном» значении. Другая граница — это абсолютная неадекватность лишь полагающего акта, в котором предмет

присутствует как «только полагаемый», только как соответствующее наполнение знака или символа. Между ними — все возможные степени адекватности. И хотя определение какой-либо меры такой адекватности возможно только через сравнение нескольких актов, в которых одни и те же предметы даны с различными степенями полноты, тем не менее каждому акту изначально присуща определенная адекватность и определенная полнота.

Итак, во-первых, совершенно исключено, что ступени относительности предметов можно сводить просто к различиям адекватности и соответствующим им различиям полноты, в которых был бы дан абсолютный предмет; или же наоборот, определять предмет более богатой полноты как такой, который в градации ступеней относительности предметов находится ближе к абсолютному предмету. Скорее, оба масштаба познания — совершенно *независимые переменные*; и только в самоданности абсолютный предмет и полная адекватность данности совпадают. Таким образом, некий относительный предмет, который, как, например, предмет навязчивой идеи или галлюцинации относителен только к *одному* индивиду, в принципе может пройти все степени адекватности и присутствовать в настоящем со всеми степенями полноты [10]. Галлюцинирующий индивид может обращать внимание то на одну, то на другую черту галлюцинируемого стула, с большей или меньшей полнотой иметь его в своем созерцании, с помощью зрения и осязания может глубже или поверхностнее проникать в принадлежащие ему аспекты «визуальная вещь» и «осязаемая вещь». И так — на всех ступенях относительности и для всех материальных видов предметных областей. Апполон и Зевс суть религиозные предметы, относительные к греческому народу. Но степень адекватности созерцания этих богов и степень адекватности чувствования их святости, т.е. благочестие, были, безусловно, различны у различных греков.

Несмотря на эту независимость вариации предметов по полноте и по ступени относительности наличного бытия, полнота и относительность все же связаны друг с другом в ином аспекте. Конечно, относительность наличного бытия как таковая ничего нового не дает; ведь она в конечном счете — только *селекция* из феноменального содержания абсолютных предметов. Так, *окружающие миры* различных видов живых существ, в том числе и человеческий окружающий мир, следует мыслить как части, содержащиеся в абсолютном мире, если они мыслятся как феноменологически полностью редуцированные. Все они представляют собой области-

выборки из феноменологически редуцированного мира. Поэтому можно сказать: каждая ступень относительности наличного бытия предмета в сравнении с меньшей относительностью того же предмета содержит меньшую полноту — как всего мира, так и вещи в мире; и любое познание более относительного предмета есть менее адекватное познание мира, чем познание менее относительного предмета, находящегося ближе к абсолютному предмету. Поэтому вся иерархия относительности наличного бытия может быть редуцирована к различиям адекватности и соответствующим им различиям полноты познания мира и самой полноты мира [11].

Столь же независимы адекватность и неадекватность познания от истины и ложности (и тем более — от *«правильности»*) *суждения*, выносимого по поводу предмета. Невозможно градуировать противоположность истинного и ложного (ведь она — абсолютна), как это пытался сделать Спиноза, нельзя отождествлять истинное познание с адекватным, а ложное — с неадекватным. Ибо ясно, что любая величина адекватности познания и полноты предмета может быть соединена как с истинным, так и с ложным суждением. Суждение выносится не по поводу данности предмета, но по поводу его самого со всеми его признаками. Только в случае самоданности он не только истинно, но и очевидно истинно. В иных случаях оно может быть и ложным, причем при сколь угодно высокой степени адекватности. И наоборот, суждение может быть истинным, хотя предмет наличен для нас как только полагаемый и совершенно *пустой*, ненаполненный. Результаты операций, которые проводит счетная машина, столь же «истинны», как и суждение человека, которое выносится на основании его подсчетов. Но это еще отнюдь не дает оснований сводить рост адекватности познания предмета к накоплению истинный суждений о нем, как это, по-видимому, делают последователи критицизма. Можно лишь сказать, что более адекватное познание предмета и соответствующая ему большая полнота предмета дает больше поводов как для истинных, так и для ложных суждений, соответственно, можно сказать, что по поводу более полного предмета «имеется» (es gibt) большее число истинных и ложных «предложений в себе» (в смысле Больцано *).

Вряд ли нужно говорить о том, что истинность и ложность не имеют ничего общего и со ступенью относительности (бытия) предмета. Галлюцинирующий, который предметом своей галлюцинации имеет коричневый стул и допускает о нем суждение «этот стул — желтый» или же подводит его под понятие «стол», допускает тем самым ложное суждение, и напротив, он будет судить истинно, если скажет: «этот стул — коричневый» или «это стул». Ибо хотя в каждом суждении и полагается существование предмета, т.е. его субъекта, в нем, тем не менее, отнюдь не полагается ступень относительности его наличного бытия. Кто может сомневаться, что в каком-либо исследовании по мифологии работе о Зевсе и Апполоне могут высказываться как истинные, так и ложные суждения? И точно так же само собой разумеется, что о предметах естественного мировосприятия, которые относительны к человеческой организации, с одинаковым успехом можно выносить как ложные, так и истинные суждения, точно так же, как и о предметах физической науки, которые к ней не относительны. Тот, кто говорит: «солнце уже взошло», в то время, как оно еще не взошло, высказывает ложное суждение, — и он высказывает истинное суждение, если говорит, что оно не взошло. Тем не менее, в мире науки со времени Коперника уже нет никакого солнца, которое бы всходило и садилось, есть только вращение земного шара вокруг своей оси. И сколь же абсурдным было бы утверждение, что смысл слов «истинно» и «ложно» можно пояснить, только исходя из науки, ее предметов и методов!

Отсюда ясно также: если у нас есть противоречащие друг другу предложения формы А=В, А=не-В, то одно из них должно быть ложным только при условии, что А в обоих предложениях обозначает предмет одной и той же ступени относительности наличного бытия. Иначе оба предложения могут быть и «истинными», и «ложными», причем закон противоречия и лежащая в его основе сущностная связь — несовместимость бытия и небытия какого-либо предмета — тем самым отнюдь не нарушается. Это — аксиома, которая имеет величайшую значимость для теории познания и которую верно применял уже Кант в своих антиномиях.

Итак, предположение о том, что предмет А находится на ступени относительности наличного бытия R, в то время как фактически он находится на некой — также данной — ступени R-1 или R+1 (причем "+" означает большую, а "-" — меньшую относительность наличного бытия) мы будем называть *метафизическим заблуждением*; всякое предположение о том, что нечто дано само, в то время как оно дано неадекватно — *теоретико-познавательным заблуждением*; всякое же предположение, что некий предмет А дан с той же полнотой, что и совместно с ним данный предмет В, который, однако, дан с меньшей или с большей полнотой, — *обычным заблуждением*.

Всю сферу заблуждений мы, однако, противопоставляем сфере возможных *ошибок*, которые возникают только в среде отношений между суждениями и положениями вещей. Напротив, заблуждение всегда связано с тем способом, каким положения вещей являют себя как данные.

Тут следует заметить: суждения «истинны» в полном смысле слова только тогда, когда 1. нет никакого заблуждения в отношении их предмета; 2. полагаемое ими положение вещей существует; 3. они «правильны», т.е. в них соблюдаются законы формальной логики. И они «ложны», если какое-либо — все равно какое — из этих трех условий в них не соблюдено. Лишь при невыполнении двух последних условий мы имеем право осмысленно говорить об «ошибке», а именно — о *материальной ошибке* в первом случае, и о *формальной ошибке* — во втором случае. Суждение и соответствующее ему «предложение» может быть ложным как на основании *ошибки*, так и на основании *заблуждения*. Но заблуждение никогда не может основываться на ложности предложения или на ошибке и не может быть устранено с помощью познания ошибки и познания ложности предложения. Все заблуждения в этом смысле *прелогичны* и совершенно независимы от сферы суждений и предложений. Но в *некотором* смысле *всякая* ложность основывается на заблуждении, а всякая истина, даже та истина, что есть «истина» — на усмотрении, всякая же ошибка основывается на заблуждении: а именно, на том заблуждении, когда мы думаем, что полагаемое в суждении положение вещей существует, в то время как оно не существует (материальная ошибка), или на том заблуждении, когда мы думаем, что неправильное суждение правильно (формальная ошибка).

Только «обычные заблуждения» по поводу относительной неадекватности ведут, как показано выше, к ложным суждениям. Метафизические заблуждения — например, предположение, что предметы механической физики суть абсолютные предметы — не влияют на истину и правильность предложений этой науки, в том смысле, что даже если заблуждение обнаружено, менять их логическое содержание все же нет никакой необходимости. В физическом плане все остается неизменным, какую бы ступень абсолютности ни приписал физик своему предмету, думает ли он, например (по милому сравнению Пуанкаре), что и для Бога мир — это бильярдная партия, или рассматривает ли он (что является не меньшим заблуждением), как Э. Мах, свои предметы как чистые символы, применяемые с целью упрощения комплексов ощуще-

ний. Поэтому представитель позитивной науки может радоваться полной независимости своих результатов от философских споров. Но ему не следует забывать и того, что истина его положений в пределах ступени относительности его предметов, по поводу которой [ступени] он заблуждается, не устраняет его фундаментального заблуждения по поводу мира — и что со всей своей истиной и согласованностью своей науки он, в принципе, не отличается от галлюцинирующего, который в пределах своего мира-галлюцинации выносит истинные и правильные суждения. Можно быть колоссальным ученым — и все же полной противоположностью мудреца, то есть философским дураком. Поэтому мы должны сказать: все предложения такого физика метафизически ложны, пусть даже научно они полностью истинны. Даже сама его «наука» в той познавательной функции, которой он ее наделяет, есть ложная наука и станет истинной наукой только благодаря устранению указанного заблуждения.

С другой стороны, всякая *материальная* ошибка сама основывается на *метафизическом* заблуждении, будто полагаемое положение вещей существует на той ступени относительности предметов, с которой фактически имеет дело судящий — безразлично, знает ли он ее как таковую или нет. Ведь все положения вещей *суть* в смысле бытия полагаемого, в том числе и положение вещей в самом заблуждении; однако не все «существуют». И только их «существование» (их бытие и небытие несовместимо только в пределах единства *одной* и *той же* ступени относительности, безразлично какой) обеспечивает материальную истинность суждения. Таким образом, то заблуждение, когда в суждении полагают некое положение вещей, которое «есть» и положено как находящееся на той ступени бытия, которую имеют перед духовным взором, в то время как оно находится на другой ступени, именно это заблуждение фундирует всякую материальную ошибку.

Наконец, ошибка в *формальном* смысле основывается на некоторого рода *теоретико-познавательном* заблуждении. Поскольку соблюдение логических принципов и положений во всех понятиях, суждениях и умозаключениях есть независимое от материальной истины условие истинности соответствующих предложений вообще, то эти принципы и положения не могут быть названы «истинными» в том же смысле, в каком их существование есть условие истинных суждений, а их соблюдение в мышлении — условие правильности суждения. И все же они «истинны» в простом смысле этого слова — в том смысле, который *предшествует*

разделению материальной истины предложения (=существование полагаемого им положения вещей) и правильности (=соблюдения положений чистой логики во всех единицах соответствующих логических структур): они «очевидно истинны», т.е. так, что их истина дана в них самих.

3. Два основных принципа наукоучения

Вернемся теперь к «науке» и к ее предметам. Ее предметы, как мы видели, находятся на другой ступени относительности, чем предметы естественного мировоззрения. По отношению к человеческой организации они «абсолютно наличны»; но они относительны к жизни вообще. Наука преодолевает содержание окружающего мира человека, она даже объясняет это содержание на основе таких фактов, которые в нем не содержатся. Но она делает это, удерживая относительность к жизни вообще и сохраняя формальные и структурные законы окружающего мира вообще. Поэтому мы можем определить ее следующим образом:

Наука есть познание *окружающего мира*. И в этом она противоположна философии, которая есть *познание мира* (или «мировая мудрость»).

Теперь будет понятным и следующее: в соответствии с представленными отношениями масштабов познания адекватность научного познания должна *уменьшаться* точно в той же мере, в какой ее предметы становятся независимыми от содержания человеческого окружающего мира, т.е. она в той же мере становится *познанием через символы*. Поскольку относительность наличного бытия предметов вообще можно свести к полноте и адекватности познания вещи в мире, и поскольку естественные предметы обладают большей полнотой, постольку *естественное мировоззрение* принципиально ближе к вещи в мире и к ее полноте, чем наука: в его содержании мирская вещь (как целостность) представлена с большей полнотой — хотя эта полнота и вычленяется в соответствии с законами селекции, присущими только человеческому организму. Его предмет есть человеческий окружающий мир — но в нем и содержание мира. Предмет науки есть независимо от человека и его организации существующий мир — но в аспекте своей полноты есть только структура некоего окружающего мира *вообще*. Здесь — узкий и ограниченный «дневной взгляд»; там — широкий и неограниченный «ночной взгляд»: оба — явно не то, чего ищет философия, мировая мудрость. Ибо то, что она ищет — это

широкий и неограниченный дневной взгляд, ограниченный, конечно, только *сущностями* мира и *сущностной структурой* бытия мира. Мир просто, в его абсолютной предметности и полноте, остается трансцендентным для познания конечных и плотских существ. Он остается за Богом.

Но для «науки» характерно и нечто иное. В сколь малой степени ее факты происходят из сферы фактов естественного мировоззрения, в столь же малой степени и ее понятийный арсенал — из сферы значений естественного языка, его единиц и синтаксиса. Скорее, для науки существенно то, что в ней разрабатываются *искусственные* знаки и заключаются соглашения по поводу их значения (конвенции), которые выбираются таким образом, чтобы с их помощью могли быть *однозначно обозначены* все релевантные факты (принцип однозначной определимости всех фактов знаками); и чтобы, во-вторых, использовалось *как можно меньшее число* таких знаков и их связей, обозначающих, в то же время, как можно большее число фактов и их связей (принцип экономии). Соглашения, которые должны базироваться на этих *основных принципах* того института, который мы называем «наукой», заключают ученые, которые как таковые не образуют никакого сообщества, но лишь искусственное общество, под которым я понимаю всякую группу, члены которой, в отсутствие естественного понимания друг друга (в ранее определенном смысле), понимают суждения друг друга, только основываясь на определенных знаках. Для того, чтобы некий факт стал научным фактом, необходим не только выбор его, во-первых, в соответствии со структурными формами естественного мировоззрения, во-вторых, в соответствии с особыми «принципами» соответствующей науки, но и, в-третьих, *однозначная определенность* факта этими знаками в соответствии с указанными выше основными правилами института «наука».

Здесь вновь проявляется сущностное отличие научного познания в точном смысле, с одной стороны, от познания в рамках естественного мировоззрения, а с другой стороны, от философии; это отличие редко усматривают достаточно ясно. *Философское* познание по своей сущности есть *асимволическое* познание. Оно ищет бытия, так, как оно есть в себе самом, а не так, как оно представляет себя в качестве голого момента исполнения заменяющего его символа. Таким образом, сама знаковая функция становится для него проблемой. Поэтому в своих исследованиях оно не имеет права принимать как предпосылку ни существование естественно-

го языка и структуру его значений, ни существование какой-либо искусственной системы знаков. Его предмет — это не *мир в речи* [beredbare Welt], т.е. мир, уже обязанный допускать возможность однозначного взаимопонимания по его поводу, возможность однозначного определения его содержания в различных актах индивида или различными индивидами, это не содержание мира, которое уже отобрано и расчленено для достижения цели «общезначимой» познаваемости — но *само* данное, включая все его знаки. Безусловно, для достижения этой цели философия пользуется языком, как в эвристическом смысле, так и для изложения — однако не для того, чтобы с его помощью определить предмет, но лишь для того, чтобы дать *усмотреть* то, что не определимо никакими символами, поскольку оно уже определено в себе самом и через себя самое. Она пользуется языком для того, чтобы в ходе своих исследований вычеркнуть из своего предмета все то, что фигурирует только как X, исполняющий некий языковой символ и поэтому не дано само. Ведь для *естественного мировоззрения* мир дан только в качестве исполнения возможных языковых символов. Благодаря тому, что философ ведет решительную борьбу с тенденцией принимать данное только как такое «исполнение», он находит как бы незатронутую языком *доязыковую данность*; и тем самым, он замечает также, какая часть данного есть лишь голое исполнение языковых символов. И как раз благодаря этому он открывает власть языка и его избирающую, расчленяющую силу. Но еще в меньшей степени имеет философ право пользоваться искусственным языком науки в духе самой науки и в духе предпосылки однозначной определимости фактов с помощью искусственной системы знаков.

Теперь проясним для себя то, как положение об однозначной определимости всех фактов и второе положение устава института науки относятся к *масштабам познания*, с которыми мы познакомились ранее: 1. самоданность, 2. адекватность познания. 3. ступень относительности наличного бытия предметов, 4. истина как таковая — истинное бытие, 5. материальная истина — ложность, 6. правильность-неправильность. Расположенные в таком порядке масштабы образуют *ряд*, который имеет то свойство, что смысл соответствующего масштаба *предполагает* смысл предшествующего: понятие адекватности и полноты приобретает свой смысл только благодаря приближению познания к самоданности. Относительность наличного бытия предмета может быть сведена к увеличению и уменьшению полноты вещи в мире. Простое очевидное истинное бытие есть самоданность совпадения полагаемого в суждении и предложении положения вещей с существующим положением вещей. Материальные истина-ложность предполагают простое «очевидное истинное бытие» и сводятся к отношению между простым истинным предложением и соответствующим предметом суждения. «Правильность», напротив, относится к действиям субъекта: а именно, к суждению, поскольку оно ведет к истинному как таковому.

Теперь ясно, что соответствующее познание может быть точно определено в соответствии со всеми этими масштабами и *без* одновременного *однозначного* и наиболее *экономного определения* познанного. Однозначность и неоднозначность определения с помощью знаков (ведь там, где идет речь об однозначности, там речь идет и о функции знаков, которая сама есть феноменологическая данность и обладает своими сущностными законами) не изменяет, таким образом, абсолютно ничего существенного в ценности познания, выясняемой в соответствии с этими масштабами. Поэтому указанные выше положения в строгом смысле вообще не являются положениями теории познания; они — *основные статьи устава института «наука»*, которые основаны на философском учении о сущности знака. Т.е. они относятся не к учению о познании, но к *наукоучению*: одной из прикладных областей учения о познании. Поэтому в принципе могло бы существовать познание мира, осуществленное в соответствии со всеми этими масштабами — и при этом ни один из соответствующих предметов и ни один факт не был бы однозначно определен. Ведь понятия и суждения о законах тоже не имеют ничего общего с однозначным определением их предметов и отражением этих предметов в формулах; и только ложный номинализм постоянно смешивает наиболее экономное и однозначное обозначение понятий и формулировок законов с ними самими; [имея дело с] методами измерения величин, он смешивает единицы измерения и системы отсчета с величинами самих вещей; одеяние, в котором какой-либо логический принцип выступает, например, в символической логике — с самим принципом [12]; представление нашего механического познания с помощью немногих аксиом и основных величин и многочисленных и сложных выводов, или же, наоборот, с помощью многих независимых аксиом и более простых выводов — с независимым от всего этого содержанием познания и истины.

С другой стороны, конечно, в некой гигантской системе знаков, объединенных в соответствии с конвенциональными правилами их

связи, как и связи элементов сложных знаков, мог бы быть представлен строго однозначный порядок содержания мира — таким образом, что мы, связывая эти знаки, могли бы однозначно определять любой факт и все связи фактов друг с другом — хотя в полученном таким способом «образе фактов» (в смысле математического «отражения») не содержалось бы никакого *познания* соответствующего указанным нами масштабам. Как раз с познанием однозначное определение и экономное упорядочение изначально не имеет абсолютно ничего общего. И даже если содержание мира однозначно *определено* (в вышеуказанном смысле), а каждый сложный факт и каждое сложное отношение фактов друг к другу представлены с помощью связи знаков и законов оперирования с ними, которые функционируют аналогично правилам игры, например, в шахматы, то познание мира тем самым отнюдь не возрастает. Благодаря этому, конечно, появилась бы возможность заранее спроектировать символическую *модель* каждого сложного факта, который желают практически вызвать, как и для его последствий, и в этой модели — как это делает архитектор в своем чертеже — наглядно представить все части, которые должны войти в реализацию этого проекта, а также предусмотреть, как все это будет действовать. Таким образом, здесь возникает парадокс: для *практической* потребности *овладения вещами* такое идеально однозначное упорядочение мира и имманентных ему отношений с помощью символов — причем для всех мыслимых целей этого овладения — было бы совершенно достаточным; точно так же, как при хорошем фукционировании сигнализации стрелочнику достаточно знать, в какое положение следует поставить стрелку при загорании того или иного цветового сигнала, и совсем не обязательно знать, какой поезд сейчас проедет. Поэтому последовательный «прагматист» мог бы удовольствоваться таким решением этой задачи. Ведь очевидно и то, что чистое познание (мерой которого служит указанные выше масштабы) как таковое не имеет никакого значения для технической деятельности. Оно приобретает его только тогда, когда тождество, различие или иные отношения познанного предмета вызывают тождественные, различные и другие соответствующие этим отношениям реакции в *действиях*. И если таким образом место познанных предметов и их отношений занимают какие-либо однозначно соответствующие им *символы* предметов и символы отношений, то этим исчерпываются все требования возможной практической целью. И все же такая система символов не содержала бы никакого познания.

Безусловно, такая система знаков для однозначного упорядочивания мира — только идеал. Но здесь для нас это не важно. Здесь нам нужно только показать, сколь *фундаментально различны* и *независимы* и друг от друга задачи *познания* мира и однозначного его *упорядочения*.

Поэтому величайшим из всех извращений феноменологу кажется то, когда эти две статьи из устава института «наука» пытаются, (как это делают, например, наиболее последовательные представители Марбургской школы) поставить во главу угла в *теории познания* и в конечном счете отождествить само бытие мира с тем, что однозначно определимо в науке. Ведь тем самым происходит не больше не меньше, чем возведение одной из статей устава института наука до статуса условия *самого бытия*. То, что в ряду масштабов познания занимает последнее место и для ценности познания не играет, собственно, никакой роли, определяя только принадлежность соответствующего познания к науке, здесь занимает первое место — в соответствии с этой точкой зрения то, что нельзя однозначно определить, не может считаться бытием. Не удивительно, что здесь говорят даже о порождении бытия в мышлении, и смысл положения Канта «рассудок предписывает природе свои законы» тем самым значительно расширяется. Ибо здесь не только место «предписания» занимает «порождение»; здесь даже то, что Кант противопоставлял мышлению как нечто данное, т.е. формы созерцания и материальный фактор познания, считается тем, что мышление должно определить. Но если мы обдумаем сказанное, то получим существенно иное понимание отношений. Единственное, чему могут даваться — в строгом смысле — предписания, — это не то, что Кант называет «природой», и вообще не предметы и не факты, но только их знаки, применяемые нами. Все остальное должно рассматриваться как «данное». «Рассудок» — используя термин Канта — ничего не творит, ничего не делает, ничего не оформляет.

4. Apriori и порядок данности

То, что Кант называл «формами созерцания и рассудка», для феноменологического опыта суть *данности*, поддающиеся *выявлению*. Конечно, в естественном мировоззрении и в науке они никогда не «даны», однако они *действуют* там как принципы и формы *селекции*.

Что это значит? Это значит, что есть устойчивый *порядок обоснования*, в соответствии с которым феномены обоих видов опыта становятся данностями, так что феномен В не может быть дан, если «заранее» — во временном порядке — не дан феномен А. Таким образом, пространственность, вещность, действенность, движение, изменение и т.д. не привносятся в данное так называемым «рассудком», выступая в качестве форм синтеза его связующей деятельности, и не абстрагируются [из него]; они суть *материальные феномены* особого рода: каждое — предмет тщательного и трудного феноменологического исследования. Никакое мышление и никакое созерцание не может «сделать» или «сформировать» их, напротив, все они *обнаруживаются* как данные созерцания. Однако естественный опыт таков, что эти феномены *уже* должны быть *даны* в нем, чтобы были даны *другие* феномены, например, цвета, звуки, обонятельные и вкусовые качества. Так, пространственность дана до и независимо от форм в пространстве, до и независимо от места и расположения каких-либо вещей, тем более даны до и независимо от качеств. Так же и вещность, материальность, телесность некой определенной телесной вещи даны до ее чтойности и ее материально исполненных свойств. Так и непосредственное явление движения — до различий места и до опосредованной идентификации движущегося, как и до понимания движущегося в качестве только тела, или вещи, или визуальной вещи (например, движущейся тени и полосы света). Так, формы даны как тождественные, различные, сходные и т.п. независимо от отношений входящих в них качеств, даны до и независимо *от самих этих качеств* (Бюлер *); так, наконец, и отношения, присутствующие в созерцании, такие, как «сходство», даны до и независимо от носителей отношения, причем даны они как принцип селекции того, что составляет содержание созерцания этих носителей — а именно, того, что может фундировать это созерцательно данное сходство. Здесь раскрывается гигантское поле исследований внутренних законов образования данностей естественного восприятия — далеко выходящее за пределы того, что частью верно, частью ложно установил Кант, и гораздо глубже погружающееся в материальное. Например то, что физику цветов мы связываем с учением о свете, имеет свое последнее основание в том, что опытное постижение степеней яркости и их различий *пред*шествует в порядке данности опытному постижению качеств цветов, а опытное постижение единства некой устойчивости вещи, для которой цвет функционирует только как символ, и опытное

постижение пространственной протяженности (но не самого протяжения), т.е. некой плоскости, предшествует постижению цветового качества. Только так для физики впервые появляется возможность рассматривать (я назвал, впрочем, еще не все предпосылки) цветовые явления как нечто зависимое от твердых сред с различной светопреломляющей способностью и от различных лучей с различными частичными компонентами.

Итак, «априорным» — если выявлен этот порядок селекции — будет называться любое познание, чья материя *в соответствии с порядком данности должна быть дана*, если дан предмет, в отношении к которому априорно это познание:

Геометрия и *теория чисел* априорны для всякого познания естественных феноменов, а тем самым — и для всего мира тел, поскольку материя интуиции, которую обе науки (помимо данностей чистой логики) принимают как предпосылку в конституировании своих предметов, представляет собой четко определенную ступень в образовании всякого возможного восприятия некоторого тела, его представления или представления в фантазии. *Теория множеств* априорна по отношению к геометрии и учению о числах, поскольку в ее интуитивных данностях предметом исследования являются только отношения множеств как обособленных друг от друга, пространственность и временность которых являются еще неопределенными, но сама эта данность уже присутствует в одном из этих специальных видах обособленности, в соответствии с порядком данности и во всем многообразии элементов — в конституировании же числа уже принимает участие порядок временного многообразия.

Принципы механики потому никогда нельзя ни верифицировать, ни опровергнуть с помощью наблюдения находящихся в движении тел, и потому они выступают для этого наблюдения как априорные, что они могут быть выполнены уже в чистом феномене (мертвого) движения (для постижения которого не требуется ни тела, ни вещи, но требуется лишь непосредственная идентификация «чего-то устойчивого» в *обратимой* смене моментов пространственного наполнения), сам же этот феномен *предшествует* любому движению тел, данному в наблюдении. *Не*обратимая смена моментов «чего-то устойчивого» дает образ *изменения*. Даже в фантазии я не смог бы представить себе никакого наблюдения движений тел, которое могло бы дать хоть какое-то основание для отказа от тех положений, которые мы называем «принципами механики».

Мертвое движение имеет своей сущностью то, что все моменты, присутствующие во всяком движении: 1. тенденция и исполнение, 2. непосредственная идентификация логического предмета, 3. континуальность смены мест — даны как фундированные в некой (уже данной) смене мест. Здесь мы не постигаем, как в случае с живым движением, каждый момент смены мест надстроенного над некой заранее данной сменой тенденции и направления, но, наоборот, постигаем всякую смену тенденции и направления как надстроенную под некой данной сменой места. Тенденция данного предмета — от пункта А к пункту А1, поскольку он (как непосредственно идентифицированный) по истечении определенного времени оказался в пункте А1. Всякое определение направления и тенденции происходит, так сказать, post factum или в ретроспективе — из места, данного в тот или иной момент. В противоположность этому в созерцании *живого движения* мы следуем *прежде всего тенденции* и смотрим, куда она ведет предмет. Здесь смена мест, данная в созерцании, есть «следствие» движения как «самодвижения». Поскольку в случае мертвого движения наш дух, как бы предшествуя движущемуся, заранее схватывает ту точку, которая наполняется в следующий момент, постольку этот внутренний закон постижения мертвого движения не прекращает своего действия и тогда, когда находящийся в движении предмет фактически покоится. Это значит, что для покоя должно существовать позитивное основание: препятствующая дальнейшему движению причина. Здесь уже содержится один из моментов принципа инерции: для того, чтобы тело, находящееся в движении, удержать в этом состоянии, не требуется новой причины движения; однако она требуется для того, чтобы тело перешло в состояние покоя. Таким образом, к этому положению ведет не принцип достаточного, соответственно, недостаточного основания, но только указанное *феноменологическое усмотрение* этого принципа. Прямолинейность движения, о которой говорит этот принцип, опять-таки есть нечто, поддающееся усмотрению: если опытное постижение движения надстраивается над некой данной сменой мест чего-то устойчивого, то тенденция движения в каждое мгновения и в каждой фазе должна быть прямолинейной; ибо два различных места всегда с необходимостью могут быть соединены прямой линией. Каковы бы ни были фактические движения тел, которые мы наблюдаем, поскольку к *сущности* феномена мертвого движения принадлежит то, что его путь прямолинеен, а к *сущности* телесного единства — то, что оно есть единство устойчивой вещи, постольку любое возможное движение тела должно поддаваться такому расчленению, чтобы это положение было исполнено. То же самое всегда относится и к тождеству направления мертвого движения, которое всегда основывается на параллельности пройденных отрезков. Наконец, и единообразие, т.е. равенство пройденных за равное время отрезков, может быть с очевидностью усмотрено в сущностном образе мертвого движения. Любой отрезок мы можем разделить на равные части; это геометрически очевидно. Если точкам пути, которые маркируют эти равные части, мы поставили бы в соответствие различные моменты времени, то в основе одного и того же движения уже не лежала бы одна и та же смена моментов наполнения пространства качеством «устойчивое». Но любое явление движения фундировано в явлении обратимого вариативного изменения многообразий [феноменов] обособленности. В [феномене] обособленности вообще данность, которая при необратимой смене становится [феноменом] временного качественного изменения пространственного момента, при обратимой же смене — движением чего-либо в пространстве, еще не разделена на пространственные и временные многообразия. Любой тождественный отрезок может стать как пространственным, так и временным отрезком. Но это значит, что каждой фазе изменения соответствует, поскольку движение надстраивается над изменением, по крайней мере одна фаза движения, в частях которой равные отрезки пространства должны быть связаны с равными отрезками времени.

В сущностном образе мертвого движения может быть усмотрено и многое другое; сейчас я этим заниматься не буду. Тем не менее, всегда остается верным: то, что очевидно истинно для *сущности* мертвого движения, то *a priori истинно для всех* наблюдаемых движений тел, поскольку их возможная данность связана с данностью этой сущности.

Итак, как мы видели, Apriori по принципиальным основаниям не может рассматриваться как некая приправа (Zutat), некая связка, порождаемая нашим духом, но только как следствие того, что все содержащиеся в мире факты — мыслимые как феноменологически редуцированные — *раскрывают для нас свою данность в неком устойчивом порядке*.

5. *Феноменология и наука*

Феноменологическая философия претендует на то, чтобы давать *чистое*, беспредпосылочное и *абсолютное* знание. И именно потому, что позитивная наука не дает и не может его дать, феноменологическая философия противостоит ей как некий самостоятельный вид познания.

Но, тем не менее, перед феноменологией встает неизбежная задача — показать, как возникают проблемы и познавательные цели позитивной науки. Я должен честно признаться: в решении этой задачи феноменологическая философия до сих пор отнюдь не преуспела. Из-за этого возникла такая ситуация, как будто для всякой проблемы существует и феноменологическая, и позитивно-научная истина — так сказать, *двойственная истина*. Недостаточно сказать: хотя в «генетическом» плане дело может обстоять так-то и так-то, но феноменолога это не интересует. В конце концов возникает совершенно наивный вопрос: *Кто прав*? Действительно ли мир, который получается в результате проведения полной феноменологической редукции, — окончательный, абсолютно сущий и истинный, или же в отношении природы таковым является то, что утверждает физика, химия, биология, а в отношении души — то, что говорит эмпирическая, генетическая психология? Если феномены суть абсолютно сущее, то к ним следует свести и все остальное — и как же феноменология может уклониться от этой задачи? Если же, напротив, феномены суть только «явления», за которыми позитивная наука и увенчивающая ее рационалистическая метафизика находят или конструируют так называемое истинное, действительное, то и феноменология есть тогда, так сказать, только взгляд на поверхность мира, а феномены суть простые эпифеномены некой абсолютно реальной каузальной связи вещей и сил.

Феноменолог, естественно, убежден в первом. Однако убеждения недостаточно. Если он со своей позиции не в состоянии постичь науку и ее мир, а также указать ее смысл, то нечего удивляться, если кто-то скажет: вы имеете дело «только» с «феноменами» — тем самым уже само это слово понимая как «только явление».

И тем не менее феноменология по своему замыслу — прямая противоположность так называемого «феноменализма», т.е. учения, согласно которому наше познание есть лишь познание так называемых «явлений» неких реальностей, лежащих за этими явлениями. Она даже стремится показать, как появилось это разделение (учение Гете о цвете). Но тогда она должна *показать* также и то, как из ее фактов получаются основные понятия объясняющей науки, например, понятия, используемые в механическом объяснении природы, основные понятия позитивной биологии: жизнь, среда, стимул, реакция, смерть, рост, наследственность; основные понятия дескриптивной и объясняющей психологии, наук о культуре и о духе.

Здесь мы только кратко рассмотрим проблему *механического учения о природе* (и ассоциативной психологии) — т.е. укажем на их основную идею.

Как известно, философские взгляды относительно смысла и познавательного значения механического взгляда на природу весьма различны. Не пытаясь охватить их все, можно выделить следующие типы:

1. Некоторые философы (из современных я могу назвать Вундта, Мюнстерберга, Наторпа) считают, что идеал естествознания — идеал сведения всех явлений природы и их вариаций к производным движений — возникает уже благодаря *логике*. Они полагают, что механический взгляд есть единственно «непротиворечивый взгляд» на природу. Определенный звук, определенный цвет могут быть строго идентифицированы двумя людьми, которые видят и слышат их только благодаря тому, что на их место они подставляют их механические определения. Мыслить о природе и мыслить о ней в механическом ключе — для этих исследователей то и другое равнозначно. Поэтому они считают, что о так называемой субъективности качеств, ценностей и форм, в особенности форм организма, вынуждают говорить не только результаты физики и физиологии, но уже сама логика. Каков характер той реальности, которую они при таких предпосылках приписывают предметам, полученным в результате редукции к механическому, — это уже другой вопрос, который зависит от того, признают ли вообще за мышлением способность постижения реального. Но если мы признаем за ним это, то мы должны считать механизм чем-то *абсолютно реальным*. К этому и приходят в итоге Кюльпе и Штумпф — в противоположность Вундту, который избегает этого вывода только благодаря своему номинализму (как и Планк — среди физиков).

2. Кант идет несколько дальше. Для него механический взгляд на природу — следствие двух предпосылок: во-первых, того, что пространство и время суть формы созерцания, законы которых предшествуют качествам, и, во-вторых, следствие конститутивных

11 — 2105

принципов трансцендентальной логики, которые — будут прослежены полностью — уже содержат в себе все то, что ведет к этому взгляду на природу, в особенности принцип сохранения устойчивого в пространстве и принципы закономерности временной последовательности и взаимодействия. Нетрудно показать, что вместе эти две предпосылки имплицитно содержат с себе механический взгляд на природу. Ведь только в явлении движения даны и строго континуальная, закономерная временная последовательность стадий, и тождество, а также пространственная определенность сохраняющегося в этой последовательности предмета. Этому явлению недостает только изменения состояний, которое имплицирует последовательную смену качеств, происходящую дисконтинуально и — при изменении состояния — незакономерно. Для Канта качества, ценности, формы тоже остаются субъективными. Но поскольку пространство и время для него — формы созерцания человека и его трансцендентальной организации, в отличие от его чувственной природной организации, то механизм остается *в своем наличном бытии относительным к человеку*. Независимо от него существует сфера «вещей в себе», в которую практический разум помещает предметы своих постулатов.

3. Взглядам первого типа противоположны те взгляды, которые рассматривают механическое понимание природы как *историческую случайность*, которая причиной своей имела то, что явления движения были изучены первыми, и затем, как более известные, выступали в качестве основания для «объяснения» всего неизвестного.

Ничего другого «объяснение» и не означает (согласно воззрениям этого типа). Оснований бытия и (в области реального) причин не существует. Поэтому если бы сначала были изучены акустические или цветовые явления, — если бы Гюйгенс жил до Ньютона и Галилея, — то стал бы возможным такой акустический и оптический взгляд на природу, в котором явления изменения цветов и звуков были бы независимыми переменными. В соответствии с этим подходом (Мах) качества столь же объективны, как и количества, а изменения состояний столь же объективны, как и движения. Но идеалом физики было бы тогда полное освобождение от случайностей исторически-психологического пути становления познания, так, чтобы на место редукций явлений к механическому пришла бы простая *символизация* этих явлений в формулах, которые выражали бы их функциональные зависимости и зависимости вариаций их величин и качеств. Такова была бы объективная картина природы — в противоположность механической картине природы, которую следует объяснить исторически и психологически, и которая обладает только экономической сущностью. В зависимости от того, отождествляем ли мы качества с содержаниями ощущений или же отличаем от них, мы придем или к психологистической метафизике, или же к такой, которая в то же время сохраняет черты реализма, как метафизика Аристотеля. К первому склоняется Мах, ко второму — французский физик Пьер Дюгем, который сам называет себя перипатетиком-формалистом. Но заметим: для этих исследователей явления жизни не образуют особой области с особыми законами, новыми качествами и формами.

4. Я выделю еще одну четвертую позицию, которая долго формировалась, к которой среди самих физиков склонялись лорд Кельвин, Максвелл и Оливер Лодж, которая у Больцано получила четкую формулировку и которая с философской стороны была разработана так называемым *прагматизмом* (Джемс, Шиллер, Бергсон). В противоположность третьему типу, эти исследователи утверждают, что только редукция к механическому делает возможным «постижение природы». «Мне кажется, что смысл вопроса, постигаем мы или нет [нечто], заключен в физическом вопросе: можем ли мы создать механическую модель, которая соответствует факту? Если я могу ее создать, то я постигаю [нечто], если же не могу, то не постигаю.» Поэтому эти исследователи согласны с первым и вторым типами и несогласны с третьим, считая, что только механический взгляд обеспечивает постижение. И все же между ними — целая пропасть. Ведь к сказанному они тотчас добавляют, что возможно создать *бесконечное число моделей* каждого явления, которые будут однозначно его определять. К механическому взгляду на природу ведут не логика и математика, но нечто другое. Согласно этому подходу, механическая модель — это не некая истинная, согласная с реальными предметами картина природы, но и не некое однозначное определение с помощью символов, которое, как мы видели, согласно третьей позиции возможно и без такой модели. «Модель» дает нечто другое: она показывает, по какому «плану» и какому «чертежу» мы должны были бы действовать, если бы мы захотели произвести соответствующее явление. Итак, ни «теория», ни «гипотеза», но только *образ в принципе возможного технического производства* явления природы. Я говорю: в принципе возможного технического производства — независимо от того, желаем ли мы его, возможно ли оно для нас фактически или нет.

Таким образом, здесь речь идет не о том, что естествоиспытатель в своих исследованиях должен иметь в виду определенную техническую применимость и пользу [своих результатов]. Наоборот, предполагается, что *само* постижение, его категории и внутренние законы, сам духовный аппарат исследования таков, что возможность продуцирования исследованного явления с помощью человеческих действий и в соответствии с некоторым образом, некоторой моделью представляет собой условие понимания. Это — исходный пункт прагматизма. Крайний последователь Вильяма Джемса, Шиллер, отправляясь от него, пришел к известному прагматическому понятию истины и познания: мысли различаются и отождествляются в зависимости от того, к тем же самым или различным практическим реакциям они ведут, и считаются истинными, когда они ведут к желательным реакциям; Бергсон же, напротив, сделал попытку свести все логические категории (даже тождество), а также пространство и время механики к жизненным потребностям, т.е. к потребностям некой жизни, которая сама уже не может быть постигнута с помощью категорий, возникших из нее, и доступна только каким-то — весьма неясным — интуициям и вчувствованию.

Здесь я могу только обозначить свою позицию по этой проблеме и свое мнение относительно того, как феноменология могла бы помочь справиться с ней.

Три первых типа я считаю совершенно ложными. Мнение, согласно которому *противоречия*, которые возникают из первоначального утверждения реальности содержания восприятий, качеств, ценностей, форм, побуждают нас субъективировать все вплоть до данных механического учения о природе, — это мнение совершенно необоснованно. Оно — лишь следствие того молчаливо принимаемого предположения, будто принципы тождества и противоречия или же их применение имплицируют, что тождественное должно быть 1. вещью, 2. устойчивой вещью. 3. вещью в пространстве и времени. Но предложения существования, говорящие о чистых качествах, чистых ценностях, чистых формах не могут быть противоречивыми; они не могут быть таковыми даже тогда, когда эти качества и т.д. понимаются как свойства вещей. Противоречие возникает только тогда, когда мы не *созерцаем*, но берем их в качестве *однозначных символов* устойчивых вещей в пространстве и времени (а эта возможность имплицитно присутствует уже в естественном созерцании), и в то же время принимаем как предпосылку существование сущностной взаимосвязи между цве-

том и протяжением, которая исключает возможность того, чтобы одна и та же точка в пространстве была и синей, и зеленой. Т.е. это противоречие не ведет к редукции до механического, но предполагает, что только механические данности действительны.

Возьмем более точный пример. Утверждают, будто гипотезу о том, что *объективная температура* не просто измеряется через пространственное протяжение тела (движение частей), но тождественна с ним, приняли для того, чтобы избежать *противоречия*, которое возникает, если считать качества ощущения температуры объективно сущими. Ибо противоречиво, если в области качеств a=b, b=c и a<c, однако мы приходим именно к этому результату, если полагаем качества ощущения объективными. Но фактически это противоречие дает повод только к тому, чтобы его субъективировать. Во-вторых, можно констатировать то же самое противоречие и для протяжения, хотя его [обычно] не субъективируют; протяжение, его увеличение и уменьшение здесь тоже отличают от их постижения. В-третьих, между самим ощущениями температуры тоже не существует противоречия, оно возникает только тогда, когда ощущение принимается за однозначный символ чего-то объективного, а именно, символ непрерывно возрастающей объективной температуры. Ведь сами по себе качества ощущений тоже образуют некий непрерывный ряд; они становятся прерывистыми и дискретными только тогда, когда принимаются за символы чего-то объективно сущего, которое непрерывно изменяет свое состояние, и при этом уже считается устойчивой вещью, имеющей объективно сущего, которое непрерывно изменяет свое состояние, и при этом уже считается устойчивой вещью, имеющей объективную температуру как некое качество с изменяющимся содержанием. В-четвертых, существуют и феноменальные различия: «мне тепло», «я замерзаю», «здесь тепло (соответственно, холодно)» и т.д.; таким образом, ощущения температуры и объективная температуры феноменологически различны. Скажу больше: даже связь между большей объективной теплотой или холодом и увеличением или уменьшением протяженности не есть индуктивная, основывающаяся на наблюдении и измерении фиксация, но *предпосылка* такой фиксации, которая уже дана в отношениях градаций «теплее и протяженнее», «холоднее и менее протяженно», т.е. в отношениях этих «положений дел» [Sachverhalte] — независимо от данности или предположения о существовании какого-либо тела определенной величины. Точно также, как любое «положение дел», качественно определенное определенным смешанным цве-

том, например, нечто голубое, нечто желтое [Blausein, Geebsein], при уменьшении протяжения тоже уменьшается вплоть до полного исчезновения в темноте, а вместе с увеличением яркости какой-либо поверхности дано и ее увеличение, причем, все, обладающее большей величиной, изначально дано как более тяжелое, а меньшей величиной — как более легкое, — точно так же с ростом теплоты феноменологически связан и рост протяженности. Именно поэтому объективно меньшее тело, обладающее такой же температурой, что и большое тело, являет себя как более теплое, чем это последнее, точно так же, как объективно большее тело являет себя как более легкое, чем меньшее тело того же самого веса. Ощущения движения и температуры — это не основания этих явлений и отношений, наоборот, *они* изменяются *в зависимости* от этих явлений. Таким образом, то, что побуждает нас выбрать протяженность как меру температуры — это отнюдь не наблюдение и измерение тел и не некая чистая конвенция, как это полагает Мах.

То же самое справедливо и для всякого применения *метода противоречия к цвету*. Только тогда, когда мы принимаем цвет в качестве *однозначного символа* (в качестве функции репрезентации) тождества, сходства, различия свойств устойчивых вещей, только тогда дело доходит до противоречий — т.е. если мы уже заранее предполагаем то, что хотим доказать с помощью метода противоречия. Совершенно безосновательно утверждение, что для двух индивидов никогда не будет очевидным, что они слышат один и тот же звук, видят один и тот же цвет, или что для индивида не очевидно, что теперь он вспоминает о том же самом звуке, который н слышал пять минуть назад. То, что это возможно, мы предполагаем при проведении редукции к механическому, которая полностью удостоверяет нас в том, что символическая функция звуков и цветов тождественна в отношении тождественной устойчивой вещи. Даже понятие и факт дальтонизма не могут служить возражением против нашего тезиса, но напротив, предполагают существование строгой идентичности.

Кроме того, как раз ошибки Гербарта * показали, что этот ложный метод противоречия *с тем же успехом* может быть использован *и для опровержения данностей механического мировоззрения*, то есть для опровержения существования телесных вещей с их свойствами, движением и изменением (Мах). Мы называем утверждения Гербарта ошибками потому, что именно феноменологическое выявление [феноменов] вещности, материальности, [феноменов] «смена», «движение», «изменение» — в отличие от просто мыслимых и наблюдаемых смены, движения, изменения, соответственно, просто наблюдаемых вещей — устраняет то противоречие, которое существовало бы, не будь этих материальных феноменов. То есть в логическом смысле именно эти данности суть *особое материальное нечто*; согласно предпосылке Гербарта — ощущения и логика. Но все это суть *материальные* нечувственные *феномены*. Так, согласно Гербарту, движение заключает в себе то противоречие, что одно и то же в одно и то же время находится и в месте А, и в месте В. Однако, во-первых, феномен движения не основывается на [такой данности, как] различие мест некоего тождественного [нечто]; мы можем зафиксировать как данность и такое движение, которое происходит между двумя точками, неразличимыми без этого движения. Во-вторых, движение не основывается и не данности континуальности, как это показывает скачкообразное движение. В-третьих, оно не основывается и на чем-то непосредственно идентичном (Вертгеймер).

Если принцип механического понимания природы не может получить достаточного обоснования ни со стороны логики, ни со стороны математики, если этого обоснования не могут дать ему ни сущностные взаимосвязи, раскрытые после полной феноменологической редукции, ни опыт как наблюдение, если, тем не менее, наука в соответствии с этим принципом претендует на объяснение содержания естественного миросозерцания как относящегося только к человеку, то тем острее встает вопрос, каким же полномочиями и каким смыслом обладает этот принцип.

Обе основные статьи устава института наука сами по себе столь же мало обосновывают принцип механического понимания природы, как и 1. реально общезначимый принцип причинности, 2. логически общезначимый принцип достаточного или недостаточного основания изменения, 3. принцип функции, который выражает сущностно необходимую взаимосвязь всех вариаций в сфере обособленного и который для «природы» вообще априорен и общезначим. Эти статьи не могут обосновать ничего большего, кроме однозначности и целесообразности знаков и их связей, которые применяются в мире научных коммуникаций. Хотя механическое понимание природы и основано на символах — таким образом, что из сферы феноменально данного извлекаются только некоторые ее элементы (устойчивая вещь, движение, каузальность посредством контакта в пространстве и времени и функциональные зависимости вариаций этих основных фактов по величине), в то

время как все остальное подвергается однозначной символизации *посредством этих элементов*, — тем не менее как раз благодаря этому «данное» входит в его предмет — а именно, то данное, посредством которого *происходит символизация* всего остального данного. Но тогда встает вопрос: как это возможно? Почему именно эти данности предоставляют возможность однозначно символизировать все остальное? Почему не другие? Невозможно, чтобы и здесь все основывалось на свободном выборе и конвенции. Ведь здесь мы отнюдь не свободны в том, определять или не определять с однозначностью факты наблюдения как движение устойчивых вещей и их воздействие друг на друга. Ибо это определение только и позволяет нам, по меткому выражению лорда Кельвина, «постигать» наблюдаемое.

Но какое значение в данном случае имеет «однозначность» определения? Означает ли это, что *все* содержание наблюдения однозначно определяется *механической моделью*? Как раз такой точки зрения придерживается рационалистическое учение. Ведь согласно этому учению «за» фактами наблюдения и независимо от них должен существовать один единственный мир, определенный и «помысленный» в механической теории природы; и только воздействие этих реальных предметов на психофизический организм *порождает* (опять-таки однозначно) факты наблюдения. Но именно эта предпосылка ошибочна. Выдающаяся заслуга английской школы физиков заключается как раз в том, что они, настаивая на том, что постичь природу можно только механически, тем не менее поняли и доказали следующее: даже там, где, как мы думали, существует только одна-единственная механическая модель, позволяющая нам постичь факты, даже там существует возможность разработать *бесконечное множество других* механических моделей, которые позволяют нам постигать [факты] с тем же успехом. Само собой разумеется, что это было бы исключено, если бы между моделью, с помощью которой мы постигаем, и фактами наблюдения существовало бы только одно взаимно однозначное соответствие, т.е. такое, что каждой модели соответствовал бы один комплекс фактов, и всем частям комплекса фактов — определенные части модели, и наоборот. Конечно, определение любого комплекса фактов с помощью какой-либо одной из бесконечно многих моделей является строго однозначным; однако не в том смысле, что всякое позитивное содержание созерцания вообще определено [уже в самих] фактах (тем более однозначно), но, скорее, в том, что каждое изменение комплекса фактов и каждая из

частей комплекса требует «для постижения» каждый раз иной ряд бесконечно разнообразных моделей.

Таков своеобразный смысл того, что называется здесь «однозначным определением». Но как понять это своеобразное отношение — в соответствии с вышесказанным — с точки зрения *теории познания*? Я отвечаю: с одной стороны, из устойчивого неизменного *порядка селекции*, в соответствии с которым некое живое существо воздействует «на» мир, мыслимый как феноменологически редуцированный, а также из основанного на этом порядке второго порядка, в соответствии с которым чистые факты и их связи *раскрывают себя* его сущностно чувственному и опосредованному телесностью созерцанию. С другой стороны, сам же этот порядок становится понятным исходя из той ценности, которой только он обладает для жизни как жизни вообще, для ее целенаправленности или целеустремленности: а именно, из ценности распространения *власти и господства* на все то, что становится [содержанием] его *окружающего мира*, вычленяясь тем самым из мира вообще.

Отсюда ясно: парадокс, который возникает из того, что оба убеждения: механическая теория однозначно определяет наблюдаемую природу, но тем не менее, существует бесконечное множество таких теорий — претендуют на истинность одновременно; этот парадокс разрешается тогда, когда определенная механическая *предметность*, понимаемая как условие фактов наблюдения (предметные и реальные основания, объясняющие их), одновременно оказывается условием *познания*, т.е. возможного восприятия и наблюдения соответствующих фактов. Если в феноменологии мы принимаем, что соотношение факторов любого возможного чувственного содержания восприятия (безотносительно ко всем особенностям функциональной и анатомической чувственной организации живого существа) таково, что, хотя во всяком восприятии мы обретаем возрастающую в своей адекватности полноту в себе сущих фактов созерцания, которые не имеют ничего общего с движением твердых вещей и с воздействием их друг на друга в пространственно-временном контакте, но что, с другой стороны, *порядок этого «обретения»* таков, что такие положения вещей, как: твердость чего-либо, вещность чего-либо, движение чего-либо, пространственно-временной контакт чего-либо (и все остальное этого рода), мы обретаем «сначала», так что согласно порядку селекции чистых содержаний мира они должны быть «даны» в первую очередь, если мы должны получить и какие-то другие по-

ложения вещей, например, синеву, ценность чего-либо, ту или иную оформленность, причем в том же локусе мира, — то, конечно, *таким способом* (*через чувственное восприятие*) не может быть дано ничего, что не было бы однозначно определено движением твердых вещей, внешним контактом и a priori господствующим над этими многообразиями миром математических понятий. Ибо противоположное влекло бы за собой разрыв в порядке обретения и селекции. Но, с другой стороны, понятно также и то, что любой момент полного содержания явления, данного в восприятии, выходящий за пределы такого его аспекта, как пространственно-временное движение вещей, никогда и не определяется в своем бытии и так-бытии этим «аспектом», он определен лишь тем, что именно «это», а не «другое» становится «действенным» для движения некоего тела, становится ценным и значительным для сущностной тенденции этого типа. Именно поэтому должен существовать не один, а *бесконечное множество* способов подстановки на место некоего содержания некой механической модели, и эта «подстановка» совершенно независима от [степени] адекватности познания, причем она может возрастать вплоть до верхней границы — самоданности — возможной в философском познании. Но предметы всякого познания такого рода всегда и с необходимостью будут *относительны к жизни*: область сопротивлений, которые вообще может встретить живое существо. В то же время это значит, что они реально существуют совершенно независимо от человека и его организации — и тем не менее для чистого, конечного духа, для его разума и его чистого созерцания они ирреальны, выступая для него только как возможные модели, в соответствии с которыми живое существо составляет для себя некий *план* возможного технического действия, служащего овладению возможным окружающим мирам и изготовлению возможных полезных для него вещей.

Тем самым показано, что наука, имеющая своим предметом мертвую природу, безотносительно к основным статьям ее устава, требующим однозначного и наиболее экономного определения фактов, без сомнения имеет задачу искать *истину* и ничего кроме истины. Каждое из ее предложений должно согласовываться с «полагаемыми» в этих предложениях положениями вещей, т.е. оно должно быть *материально истинным*; все ее предложения, выводы, дедукции, индукции должны быть *правильными*, т.е. подчиняться нормативному законодательству, которое имеет свое основание в чистой логике. Если отвлечься от основных статей ее

устава, которые не имеют силы для философии, то можно увидеть, что эти познавательные масштабы являются общими для любого познания, в том числе и для того, которое осуществляется в естественном мировоззрении и в обыденной практике. Само собой разумеется, что они имеют силу и для философии. Итак, наука есть *институт познания истины*. Исследователь, который в исследовании стремится к чему-либо другому, *помимо поиска самой истины*, который, например, принимает в расчет полезность или техническую применимость своих результатов, нарушает первую заповедь исследователя и не заслуживает этого достойного имени.

Однако, именно потому, что цель познания истины является общей и для исследователя, и для многих других, именно поэтому *его* познавательная цель не может быть определена *только* таким образом. Полностью определенной она становится только тогда, когда мы указываем, *какого рода факты* описывают предложения, которые должны войти в его суждения. Ответ на этот вопрос таков: 1. Такие, которые *однозначно определимы* с помощью символов и для которых существует не индивидуально-значимая, но *общезначимая* истина; 2. Такие, чьи предметы *относительны к жизни* вообще; 3. Такие, воздействуя не которые, некое возможное жизненное движение может вызвать какое-либо жизненно-ценное *изменение окружающего мира*.

Из этого следует: истина, которую дает *наука*, как и всякая «истина», — абсолютна. Но предметы познания, к которым относится эта истина, относительны в своем наличном бытии, хотя и не к человеку, но все же к жизни вообще. И это отделяет ее, с одной стороны, от естественного миросозерцания, которое располагает только предметами, относительными к человеку, и, с другой стороны, от философии, которая стремится к абсолютным предметам. Но в то же время выбор фактов и истин, которые называются научными фактами и истинами, осуществляется уже в соответствии с неким принципом, который не имеет абсолютно ничего общего со *знанием* мира и который мы можем назвать «*принципом возможного технического целеполагания*». Селективное воздействие этого принципа заметного уже в порядке отбора того, что входит в содержание *естественного миросозерцания*, вычленяется, таким образом, из мира, редуцированного до феноменов; однако здесь он действует в границах среды рода «человек». В соответствии со ступенями своей витальной значимости, в любом восприятии, воспоминании, ожидании здесь проявляются те фак-

ты, которые связаны с человеческой деятельностью благодаря своему возможному влиянию на реакции; такие факты составляют содержание среды человеческого рода. *Наука освобождают себя* от этих границ человеческой относительности — правда, ценой адекватности познания, которое отныне соотносится с той «стороной» возможного *окружающего мира вообще*, знание которой достаточно для овладения всем тем, что, хотя и не принадлежит к человеческой среде, тем не менее содержится в сфере наличного бытия, соотносительной с жизнью вообще.

В противоположность этому, *философия* ищет истину наиболее *адекватного* познания, которое в идеальном плане завершает себя в *самоданности*. Само собой разумеется, что эти познавательные цели философии и науки не могут исключать друг друга. Но, с другой стороны, ясно, что цель философского познания — выше, чем цель науки.

Тот аспект природы, который раскрывает нам математически определенный механизм (если речь идет о фактах, которые выполняют основные понятия данной науки), *содержится с ней и фактически*. Он не навязан и не «предписан» ей каким-то законодательным актом рассудка или же формами рассудка и созерцания, которые будто бы «уже присутствуют в субъекте». Материи созерцания [соответствующие] этим основным понятиям не избраны свободно из остальных, как это полагает Эрнест Мах и школа чистого символизма, например, Анри Пуанкаре. Они содержатся уже в структуре любого естественного восприятия, как и в структуре жизненной среды вообще, присутствуя там как независимая переменная, как первичная «данность». Конструкции всех особых механизмов, которые мы строим, отправляясь от этих материй на основании принципов, которые содержатся уже в их раскрываемой в созерцании сущности и которые благодаря этой сущности могут быть усмотрены, суть свободные конструкции нашего духа; они не должны касаться чего-то, лежащего за вещами, или же «отражать» его; все они только дают некий «план», в соответствии с которым становится *принципиально* возможным изменение и управление природой для достижения каких-либо — непрерывно изменяющихся — целей, причем возможным не только для нас, людей, и для наших фактических сил, но для любых личностей, обладающих телом. То, что план возможного управления природой не должен «соответствовать» тому, чем придется управлять и не должен представлять собой его отражение; то, что не может и не должен существовать только один такой план, но, скорее,

должно быть бесконечное их множество — все это подразумевается само собой.

Но, с другой стороны, идею плана сущностно возможного изменения природы и управления ею, осуществляемого неким живым существом вообще, нельзя отождествлять с планом, который проектируется человеком для достижения какой-то определенной цели или *полезной цели*, для производства некоторой вещи, например, дома, моста, машины. Между ними зияет пропасть — пропасть между наукой и техникой. Ведь наш план изначально не соотносится с человеком и его организацией. Он определяет и ограничивает всякое возможное техническое целеполагание и, таким образом, не исходит из какого-то одного целеполагания или же их суммы как таковых. С другой стороны, дух, который проектирует этот план, руководствуется не ценностью пользы какого-то творения, но ценностью жизненной власти, которая выражается в господстве жизни вообще над природой — совершенно независимо от применения этой власти к той или иной технической цели. Наконец, если некий «постигающий» рассудок» — который Кант ошибочно считал «чистым» и «трансцендентальным рассудком» — благодаря этому постижению служит некой цели и ценности полезного, то здесь постигается исток самого рассудка в чистом духе, с одной стороны, и в сущностной тенденции жизни расширять свою среду и овладевать ею в смысле изначальнейшей для нее тенденции проявления власти — с другой. Этика учит, что власть лучше, чем польза. Но она учит и тому, что для исследователя власть не должна быть движущим мотивом исследования; им может быть только познание истины. Наконец, она учит тому, что познание истины как чисто духовная ценность есть ценность «более высокая», чем всякая власть.

Однако здесь речь идет не о мотивах исследователя и не о том, что его результаты, т.е. научные положения, должны быть истинными. Ведь проблема состоит как раз в том, как возникает «рассудок» и его предметы, рассудок, понимаемый не как «способность», но как совокупность основных понятий и принципов, из которых строится здание механической физики. Мотивы его субъективного применения исследователем суть *этическая*, а не теоретико-познавательная проблема. Кроме того, проблема состоит в том, как в пределах самой механики истинные предложения могут выполнять функцию, совершенно отличную от функции выражения истины: как с их помощью все явления и факты мертвой природы становятся однозначно определимыми. Здесь мы имеем

дело не с механикой, как частной наукой, но с механическим пониманием природы *.

1 Ср. *«Формализм в этике и материальная этика ценностей»* в «Ежегоднике по философии и феноменологическим исследованиям»

2 Ср. мою статью *«О заблуждениях»*, Zeitschr. f. Pathopsychologie, Jahrg. 1, H. 1, 1911.

3 Таким образом есть три понятия сознания: во-первых, «сознание о», во-вторых, явления внутреннего восприятия, в-третьих, реальная душевная жизнь. Ср. предыдущее примечание.

4 Ср. часть II моей работы в ежегоднике.

5 Ср. мою работу *«О заблуждениях»*.

6 Ср. также A. M e s s e r *«Empfindug und Denken»*, Leipzig, 1908.

7 Ср. обе последние работы в Zeitschrift für Pathopsychologie, Bd. I, Heft I, 1911, и в Apchiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd 37, Heft 2, 1913.

8 Весьма ясно это видно в критике Эрнеста Кассирера в адрес последних работ Ласка.

9 Ср. «Формализм в этике и материальная этика ценностей».

10 Вплоть до самоданности, при которой ситуация «в галлюцинации мне дан этот предмет» со всей ее полнотой данных в созерцании признаков становится тотальным предметом. Тогда этот предмет — целиком «абсолютный предмет».

11 Полнота предмета не может быть редуцирована к числу наблюдений за ним, скорее, содержание и число этих наблюдений целиком зависят от полноты, с которой он дан. Тем более полнота не может быть сведена к ощущениям от предмета. Скорее полнота, с которой дана, например, некая конкретная телесная вещь вообще, со-определяет и то, какова будет степень полноты принадлежащих ей аспектов: «визуальная вещь», «осязаемая вещь», «акустическая вещь» и т.д. И в соответствии с этой полнотой видение и слышание вещи (или процесса), со своей стороны, опять-таки могут быть более или менее адекватными, причем на основе одних и тех же ощущений.

12 В особенности следует указать на то, что «принцип однозначной определенности фактов знаками» не тождественен принципу тождества.

ФОРМАЛИЗМ В ЭТИКЕ И МАТЕРИАЛЬНАЯ ЭТИКА ЦЕННОСТЕЙ

1916

ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

В более обширной работе, которая должна вскоре появиться, я попытаюсь построить материальную этику ценностей на широком фундаменте феноменологического опыта. Такому намерению заявляет протест этика Канта, еще и сегодня в значительной мере сохраняющая свой авторитет. Поскольку в будущей работе я не хочу подвергать критике взгляды других философов и буду привлекать их учения лишь в той мере, в какой это необходимо для прояснения собственных позитивных положений, то здесь я хотел бы посредством критики формализма в этике вообще и в особенности посредством критики агрументов, приведенных в его пользу Кантом, освободить, так сказать, себе путь для этой позитивной работы. В конечном счете в философии остаются справедливыми слова Спинозы: «Истина есть отличительный признак и для себя, и для ложного». Поэтому и в этой работе успешная критика станет возможна лишь благодаря тому, что на место кантовских предпосылок я попытаюсь поставить другие, верные, тем самым доказывая ошибочность первых.

Как мне кажется, было бы большим заблуждением полагать, будто какое-то из послекантовских течений материальной этики опровергло кантовское учение. Я придерживаюсь такого мнения в столь малой степени, что, напротив, считаю, что все эти новые *направления, которые делали исходным пунктом этической аргументации* какую-либо основную материальную ценность, будь то «жизнь», «благосостояние» и т.д., представляли собой лишь примеры той предпосылки, окончательное опровержение которой как раз и составляет высочайшую заслугу, строго говоря — даже единственную заслугу практической философии Канта. Ибо все эти формы материальной этики за малыми исключениями суть формы *этики благ и целей*. Однако я считаю, что всякую этику, *которая исходит из вопроса: что есть высшее благо? или: какова конечная цель всех стремлений воли?* — всякую такого рода этику Кант опроверг раз и навсегда. Вся послекантовская этика, хотя она и преуспела весьма значительно в анализе конкретных нравственных ценностей и конкретных нравственных жизненных отношений, в своих принципиальных частях может только создать

фон, на котором лишь с тем большей яркостью и пластичностью становятся видны величие, непоколебимость и завершенность кантовского труда.

С другой стороны, я убежден, что этот колосс из стали и бронзы закрывает философии путь к *учению о нравственных ценностях*, построенному на конкретном усмотрении, но, тем не менее, независимому от всякого позитивного психологического и исторического опыта, к учению *об иерархии этих ценностей* и покоящихся на этой иерархии *нормах*; а тем самым — и к учению об утверждении нравственных ценностей в жизни человека, обоснованном истинным усмотрением. Пока эта пресловутая *формула*, чрезвычайно возвышенная, но и пустая, считается единственным строгим и очевидным результатом всякой философской этики, мы *остаемся лишенными всякого видения полноты нравственного мира и его качеств*, как и убеждения в том, что мы можем найти в нем и в его отношениях нечто *обязывающее* *.

Вся так называемая «имманентная» критика, которая сомневается только в последовательности доказательств Канта, для достижения этой цели не имела бы никакой ценности. Здесь речь должна идти, скорее, о том, чтобы раскрыть все те предпосылки Канта, которые им самим были сформулированы лишь частично, по большей же части он о них умолчал — именно потому, что считал их слишком самоочевидными, чтобы специально о них вспоминать. Предпосылки такого рода он большей частью разделял со всей философией Нового времени или же воспринял, не подвергнув должной проверке, от английских эмпиристов и психологов-ассоцианистов. В ходе наших исследований мы столкнемся и теми, и с другими. Предшествующая критика Канта обращала на них, как нам кажется, слишком мало внимания. Но я не ставлю перед собой задачу «имманентной критики» также и потому, что собираюсь здесь подвергнуть критике не «исторического Канта» со всеми его случайными причудами, но идею *формальной этики вообще*, которую нам лишь представляет этика Канта — хотя и самым значительным и убедительным образом; в ней она нашла в общем и целом самое строгое выражение.

Я назову теперь те *предпосылки*, которые нужно будет подробно проверить в особых разделах и которые, в явной или скрытой форме, лежат в основе кантовского учения.Они могут быть сведены к следующим положениям:

1. Всякая материальная этика с необходимостью должна быть этикой благ и целей.

2. Всякая материальная этика необходимо обладает лишь эмпирически-индуктивной и апостериорной значимостью; только формальная этика достоверна a priori и независимо от индуктивного опыта.

3. Всякая материальная этика необходимо есть этика успеха, и только формальная этика может рассматривать убеждение или соответствующее убеждению желание в качестве изначального носителя ценностей «добро» и «зло».

4. Всякая материальная этика необходимо есть гедонизм и связана с наличным бытием чувственных состояний удовольствия от предметов. Только формальная этика в состоянии избежать ссылок на чувственные состояния удовольствия при рассмотрении нравственных ценностей и обосновании нравственных норм, основывающихся на них.

5. Всякая материальная этика по необходимости гетерономна, только формальная этика может обосновать и закрепить автономию личности.

6. Всякая материальная этика ведет только к легальности действия, и только формальная этика может обосновать моральность желания.

7. Всякая материальная этика делает личность слугой ее собственных состояний или чуждых ей вещей-благ; только формальная этика может доказать и обосновать достоинство личности.

8. Всякая материальная этика должна в конечном счете видеть основание всех этических оценок в инстинктивном эгоизме человеческой естественной организации, и только формальная этика может обосновать нравственный закон, независимый от всякого эгоизма и от всех особенностей человеческой естественной организации, который значим для всех разумных существ вообще.

РАЗДЕЛ II. ФОРМАЛИЗМ И АПРИОРИЗМ

Кант с полным правом отвергает всякую этику благ и целей. Со столь же полным правом он отвергает и любую этику, которая пытается основать свои результаты на *индуктивном* опыте — будь то историческом, психологическом или биологическом. Всякий такого рода опыт блага или зла *предполагает сущностное* познание того, что такое благо или зло. Даже когда я спрашиваю,

что люди в той или иной ситуации считали благом или злом, как возникли эти мнения, как пробудить этическое усмотрение и благодаря какой системе средств добрая или злая воля проявляет свою действенность, даже тогда все эти вопросы, на которые можно ответить только с помощью опыта в смысле «индукции», лишь в той мере вообще являются *осмысленными*, в какой существует этическое сущностное познание. Даже гедонизм и утилитаризм *не заимствует из «опыта»* свое положение о том, что благом является наибольшая сумма удовольствия или пользы, но должен использовать для его формулировки *интуитивную очевидность* — если он себя самого правильно понимает. Позднее он может с помощью индукции доказать, что *фактические* ценностные суждения людей о благе и зле фактически совпадают с тем, что полезно и вредно (в зависимости от ступени [развития] и причинного познания); если он сделает это, он может развить теорию соответствующей «наличной нравственности». Но задачей этики является не это. Она пытается понять не то, что «считается» благом или злом в каком-либо обществе, а то, что *есть* благо и зло. В ней идет речь не о *социальных ценностных суждениях* о благе и зле, а о самой ценностной *материи* «благого» и «злого»; не о суждениях, а о том, *что* они имеют в виду и на что они направлены. Имеет ли *вообще* социальное ценностное суждение нравственную интенцию — это вопрос, который предполагает сущностное познание такой интенции. Но никакой утилитаризм никогда не сможет утверждать, *что* социальные нравственные ценностные суждения «имеют в виду», например, полезное или вредное. Если же он идет дальше и подвергает мораль «здравого человеческого рассудка» *критике*, то он тем более должен опереться на интуитивное усмотрение, например, усмотрение того, что польза является высшей ценностью.

Независимость этического усмотрения от опыта в смысле «индукции» основывается не просто на том, что — как говорит Кант — «благо должно существовать», безразлично — осуществлялись ли когда-либо благие действия или нет. Хотя это положение и является верным, оно все же не указывает *основание* того, почему опыт здесь является «отцом видимости». Ведь указание на то, что «опыт» в этом смысле, а именно, опыт, из которого мы узнаем о реальных действиях (таких, как описывает их история нравов), не может определять того, что «должно» быть, было бы верным и в том случае, если бы открытие «должного» все же зависело бы от (индуктивного) опыта — в том смысле, что должное мы бы открыли исходя из «считающегося» благим (соотв. «должным») и дурным, т.е. из *данных в опыте ценностных суждений* или *суждений долженствования*. Но даже и в этом смысле открытие того, что является благим и дурным, *не* основывается на опыте. Даже если бы никогда не было вынесено *суждения* о том, что убийство есть зло, оно тем не менее оставалось бы злом. Даже если бы благо не «считалось» благом, оно тем не менее было бы благом [1]. Эмпиризм здесь ошибочен не потому (как это представляет себе Кант), что долженствование нельзя «извлечь» из бытия, но *потому* что бытие ценностей нельзя извлечь из какой-либо формы реального бытия (будь то реальные действия, суждения, переживания долженствования), а качества и связи ценностей независимы от этих последних.

Но насколько верным является утверждение Канта, что этические положения должны быть положениями «a priori», настолько же шатки и неопределенны его высказывания о том, как раскрыть это Apriori. Путь к нему, который он прокладывает в теоретической философии, когда он исходит из факта математического естествознания, соответственно,— из «опыта» в смысле «опытной науки», здесь явным образом отвергается [2]. В качестве того, что сразу же — без всякой опоры на что-либо другое — должно указать этот путь, выступают то анализ отдельных примеров нравственных суждений здравого человеческого рассудка, который Кант столь же высоко оценивает в морали, сколь низко в теории познания [3]; то утверждение, что нравственный закон является «фактом чистого разума». Но хотя это последнее утверждение и указывает верное направление, Кант все же не может показать нам, чем «факты», на которые должна опираться даже априорная этика — если она не есть пустая конструкция, — отличаются от фактов наблюдения и индукции и чем констатация этих фактов отличается от всех тех видов констатации, которые уже были отвергнуты в качестве основоположений. В чем различие между «фактами чистого разума» и просто психологическим фактом? И как такой «закон», как «нравственный закон» — а ведь согласно Канту «закон» должен быть фундаментальным нравственным фактом (Tatbestand) — может быть назван «фактом»? Поскольку Кант не знает «феноменологического опыта», в котором в качестве факта созерцания раскрывается то, что в естественном и научном опыте присутствует уже как «форма» или «предпосылка», то и на этот вопрос у него нет *никакого* ответа. Поэтому в этике его метод приобретает чисто конструктивный характер; этот упрек

можно, конечно, адресовать и его теоретическому априоризму, — но в этой области он приобретает другой смысл. Это часто выражается в таких оборотах, как: нравственный закон возникает из «автономии (Selbstgesetzgebung) разума», или: разумная личность есть «законодатель» «нравственного закона» — в отличие от таких [оборотов], как: «он — внутренний закон функционирования чистой воли» или «разума, как практического», в которых *отсутствует* момент этого конструктивного произвола. Кант явно не видит круга *фактов*, на который должна опираться априорная этика — как и всякое познание [4].

Да и каким образом мог бы Кант хотя бы пытаться найти такие «факты», если он считал некой сущностной связью то, что только *формальная* этика может удовлетворить тому совершенно верному требованию, что этика не должна быть индуктивной. Ведь ясно: только *материальная* этика может всерьез опереться на *факты*, а не на произвольные конструкции.

Таким образом, вопрос состоит в том, существует ли *материальная* этика, которая тем не менее априорна — в том смысле, что ее положения очевидны и не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты с помощью наблюдения и индукции? Существуют ли материальные этические интуиции?

A. APRIORI И ФОРМАЛЬНОЕ ВООБЩЕ

Для этики этот вопрос невозможно поставить до тех пор, пока не достигнуто принципиальное понимание того, как «априорный» элемент бытия и познания относится к понятиям «форма» и «формальное».

Рассмотрим сначала, каково то значение «Apriori», которым оно только и может (и должно) обладать.

1. «Apriori» мы называем все те идеальные единства значения и все те положения, которые становятся *самоданными* в содержании *непосредственного созерцания* при условии воздержания от всех утверждений о субъектах, мыслящих их, о реальных естественных свойствах этих субъектов, а также при условии воздержания от всех утверждений о предмете, к которому они могли бы быть применены. То есть следует воздержаться от всякого рода *утверждений*. Как и от полагания [чего-либо] «действительным» или «недействительным», [от противоположности] «видимость» — «действительное» и т.д. Даже когда мы *заблуждаемся*, например, в том, что нечто является живым, даже тогда в содержании заблуждения нам все же должна быть дана раскрытая в созерцании *сущность* «жизни». Если мы назовем содержание такого «созерцания» *«феноменом»*, то этот «феномен» не будет иметь ничего общего с «явлением» (чего-то реального) или с «видимостью». Созерцание такого рода есть «созерцание сущностей» [Wesensschau], или — как мы будем это называть — «феноменологическое созерцание» или «феноменологический опыт». «Что», которое он дает, не может быть дано более или менее [полно] — подобно тому, как мы можем «наблюдать» с большей или меньшей степенью ясности какой-нибудь предмет или наблюдать то одни, то другие его черты, — оно или *«усмотрено»* и тем самым *дано* «само» (без остатка и вычетов, дано без опосредования «образом», или «символом»), или оно *не* «усмотрено и тем самым не дано.

При этом сущность или чтойность *как таковая* не есть ни нечто всеобщее, ни нечто индивидуальное. Сущность красного, например, присутствует как в общем понятии «красное», так и во всяком воспринимаемом нюансе этого цвета. Только отношение к предметам, в которых является какая-либо сущность, порождает это различение — индивидуальности и всеобщности. Так, сущность становится *всеобщей*, если она как тождественная являет себя во множестве предметов, в иных отношениях различных, являет себя как все то, что «имеет» или «несет в себе» эту сущность. Но она может составлять и сущность некоторого *индивида*, не прекращая из-за этого быть сущностью.

Где бы мы ни находили такие сущности и связи между ними (которые могут быть самыми разнообразными, например, взаимными, односторонними, противоречиями, иерархическими порядками, как в случае ценностей), там *истина* предложений, которые находят в них свое исполнение, *совершенно* независима от всей сферы того, что может быть наблюдаемо, описываемо, что может быть установлено с помощью индуктивного опыта и — что само собой разумеется — от всего, что может войти [как составная часть] в любое возможное каузальное объяснение; с помощью этого вида «опыта» эта истина не может быть ни верифицирована, ни опровергнута. Другими словами: сущности и их связи «даны» «до» всякого опыта (такого рода), «даны» a priori, а *предложения*, которые находят в них исполнение, a priori «истинны» [5]. Таким образом, apriori *не* связано с предложениями (или даже с актами суждения, которые соответствуют им), как если бы оно было *формой* этих предложений и актов (т.е. не связано с «формами суждения», из которых Кант выводит свои «категории» как

«законы функционирования» «мышления»); но оно целиком и полностью принадлежит *«данному»*, сфере *фактов*, и предложение только постольку a priori истинно (соответственно, ложно), поскольку оно исполняется в *таких* «фактах». «Понятие» вещи и созерцаемую «вещность», понятие равенства и созерцаемое равенство, соответственно, бытие равным (в отличие от бытия сходным), и т.д. следует строго различать [6].

Таким образом, то, что усмотрено как сущность или связь сущностей, никогда не может быть ни устранено, ни улучшено, ни дополнено с помощью наблюдения и индукции. Но во всех сферах нефеноменологического опыта — в естественном мировоззрении и в науке — оно, конечно, должно оставаться *исполненным* и должно учитываться в них — если только верно проанализировано его содержание. И никакая «организация» носителей актов не может ни устранить, ни изменить его.

Можно рассматривать даже в качестве одного из *критериев сущностной* природы некоего предданного содержания то, что при каждой попытке «наблюдать» его оказывается, что мы всегда уже заранее должны были *усмотреть* его, чтобы сообщить наблюдению желаемое и предполагаемое направление; а в отношении *«сущностных связей»* — то, что мы, пытаясь заменить их некими иным образом помысленными возможными (представленными в фантазии) результатами наблюдения реальных отношений, не можем сделать этого по самой природе вещей; или — что мы при попытке найти их с помощью накопления наблюдений, всегда уже предполагаем их — предполагаем как тот способ, каким мы упорядочиваем эти наблюдения. В этих попытках для нас становится отчетливо данной независимость содержания сущностного видения от содержания всех возможных наблюдений и индукций. А для понятий, которые являются априорными, поскольку выполняют себя в сущностном видении, критерием является то, что мы при попытке определить их *неизбежно* попадаем в circulus in defeniendo; для предложений — то, что мы при попытке обосновать их *неизбежно* впадаем в circulus in demonstrando *.[7]

Таким образом, априорные содержания могут быть только раскрыты (посредством метода, применяющего описанные выше критерии). Ибо и этот метод, как и метод «ограничения» — в котором демонстрируется то, что не является сущностью, — никогда не может «доказать» или «дедуцировать» ее тем или иным образом; этот метод — лишь средство дать *увидеть* ее саму, как обособленную от всего иного, средство «продемонстрировать» ее.

Феноменологический опыт в этом смысле может быть строго отличен от всякого иного рода опыта, например, от опыта естественного миросозерцания и науки, с помощью двух признаков. Только он дает «сами» факты непосредственно, т.е. без опосредования через символы, знаки, указания какого-либо рода. Так, например, некое определенное красное можно *определить* самыми разнообразными способами. Например, как *тот* цвет, который обозначает слово «красное»; как цвет *этой* вещи или этой определенной поверхности; как определенное в неком определенном порядке, например, порядке цветового спектра; как цвет данной частоты и амплитуды и т.д. Здесь он повсюду выступает как бы в качестве *X* какого-то уравнения или в качестве *X*, удовлетворяющего какой-то связи условий. Но феноменологический опыт — это такой опыт, в котором соответствующая *совокупность* этих знаков, указаний, видов определения находит свое *окончательное* исполнение. Только он дает «само» красное. Он делает из X *факт созерцания*. Он представляет собой как бы погашение всех векселей, которые выдает любой иной «опыт». Мы, таким образом, можем сказать также: всякий *не*феноменологический опыт принципиально является опытом, осуществляющимся посредством каких-либо *символов*, то есть — *опосредованным* опытом, который никогда не дает «сами» вещи. Только феноменологический опыт принципиально *асимволичен* и именно поэтому способен исполнить *все* символы, какие только возможны.

В то же время только он — чисто «имманентный» опыт; т.е. ему принадлежит только то, *что* в соответствующем *акте* опыта само присутствует как данное в созерцании, — даже если его содержание выводит за свои пределы, и в этом его суть; ему никогда не принадлежит то, что *предполагается* (vermeint) благодаря какому-либо содержанию как внешнее и отдельное от него. Всякий нефеноменологический опыт по самому своему принципу является *«трансцендирующим»* свое содержание, данное в созерцании, как, например, естественное восприятие реальной вещи. В нем «предполагается» то, что в нем *не* «дано». Но феноменологический опыт — тот, в котором уже не присутствует *никакого* разделения между «предполагаемым» и «данным», так что мы — как бы *возвращаясь* из нефеноменологического опыта — можем сказать: в нем не *полагается* ничего, что не было бы *данным*, и не дано ничего, кроме положенного. *В совпадении* «полагаемого» и «данного» *обнаруживает себя* для нас *содержание* феноменологического опыта. *В* этом совпадении, в *точке* встречи исполнения по-

ложенного и данного *являет себя* «феномен». Там же, где данное превосходит полагаемое, или полагаемое не дано «само» — т.е. полностью — там еще нет чисто феноменологического опыта [8].

2. Из сказанного ясно, что данное a priori точно так же основывается на «опыте» вообще, как и все данное нам через «опыт» в смысле наблюдения и индукции. Таким образом, любая данность основывается на «опыте». Если кто-то будет называть это «эмпиризмом», то это его дело. Основывающаяся на феноменологии философия *действительно* в этом смысле есть «эмпиризм». Факты и только факты, а не конструкции какого-то произвольного «рассудка» составляют ее основание. Фактами должно руководствоваться всякое суждение — и «методы» лишь в той мере *целесообразны*, в какой они ведут к соответствующим фактам, предположениям и теориям. Факт — по крайней мере «чистый» или феноменологический факт — отнюдь не получает свое «определение» только благодаря какому-то «предположению» или соответствующему ему «суждению» — и отнюдь не выкраивается из так называемого «хаоса» данного. Априорная данность — это интуитивное содержание, а не какой-то «эскизный проект» мышления, не нечто «сконструированное» им и т.п. Но, конечно, «чистые» (или «абсолютные») факты «интуиции» совершенно отличны от *тех* фактов, для познания которых необходимо совершить *ряд наблюдений* (принципиально незавершимый). Только они — если даны они *сами* — со всеми их связями «явны» или «очевидны». Таким образом, когда говорят о противоположности a priori и a posteriori, то речь идет не об опыте и не-опыте или о так называемых «предпосылках *всякого* возможного опыта» (которые сами *никогда* не могут быть даны в опыте), но о двух *видах* опыта: о чистом и непосредственном опыте, *и* об опыте, обусловленном и опосредованном естественной организацией реального носителя акта. Конечно, во всяком нефеноменологическом опыте чистые факты интуиции и их связи функционируют — как мы можем сказать — в качестве «структур» и «формальных законов» опыта, в *том* смысле, что они *никогда* не «даны» в нем, хотя опыт и осуществляется *в соответствии* с ними или соразмерно им. Но как раз все то, что в естественном и научном опыте функционирует как «*форма*», а уж тем более — как «метод» опыта, все это в пределах феноменологического опыта должно стать «материей» и «предметом» созерцания.

Итак, мы категорически отвергаем всякое предданное априорное «понятие» или «предположение», которое не может быть полностью выполнено в каком-либо *факте* интуиции. Ибо полагаемое в нем было бы или нонсенсом какого-то «по своей сущности абсолютно непознаваемого предмета» или простым *знаком*, соответственно, некой *конвенцией*, согласно которой произвольно сочетаются знаки. В обоих случаях мы имели бы дело не с *усмотрением*, но со слепыми *установлениями*, которые просто *таковы*, что из них «следует», или «простейшим» образом следует содержание какого-то, например, научного опыта. Столь же невозможна попытка понимать под a priori некую «функцию» или «силу», только *открытую* на основе — будь то внутреннего, будь то внешнего — наблюдения, *действие* которой обнаруживалось бы только в содержании опыта. Только совершенно мифологическое предположение, что данное *есть* «хаос ощущений», который должен быть «оформлен» посредством «синтетических функций» и «сил», ведет к столь странным допущениям. И даже когда эта мифологическая интерпретация a priori как некой «оформляющей деятельности» или «синтезирующей силы» отсутствует, и когда ограничиваются тем, что с помощью метода редукции находят чисто *объективно* логические «предпосылки» отложившегося в предложениях научного опыта, а затем называют эти «предпосылки» априорными, даже тогда это Apriori было бы только *открыто*, а не фундировано *в усмотрении от* неким содержанием *созерцания*. Но априорная природа какого-либо предложения не имеет *абсолютно* ничего общего с его доказуемостью или недоказуемостью . Выступают ли арифметические предложения как аксиомы или как доказумые следствия из них — для их *априорной* природы это совершенно безразлично [9]. Ибо их априорность *коренится* в *содержании* интуиции исполняющей предложения такого рода, а не в их месте в отношениях оснований и следствий составных частей теорий и систем [10].

3. Из сказанного совершенно ясно, что область «априорно-очевидного» не имеет *абсолютно ничего* общего с «формальным», а противоположность «A priori—a posteriori» — с противоположностью «формальное-материальное». В то время как первое различие является *абсолютным* и основывается на различии *содержаний*, исполняющих понятия и предложения, второе совершенно *относительно* и связано с *понятиями* и *предложениями*, будучи зависимым от степени их *всеобщности*. Так, например, предложения чистой логики и арифметические предложения в *равной мере* априорны (как аксиомы, так и следствия из них). Но это *не* препятствует тому, что первые в отношении ко вторым «формальны»,

а вторые в отношении к первым материальны. Ибо для того, чтобы исполнить вторые, необходима некоторая дополнительная материя созерцания. С другой стороны, даже то положение, что из двух предложений — "А есть В" и "А есть не-В" — одно является ложным, даже это положение является истинным лишь на основании того феноменологического *предметного* усмотрения, *что* бытие и небытие чего-либо (в созерцании) несовместимы. В этом смысле даже это предложение имеет своим основанием некую *материю созерцания*, которая отнюдь не лишается этой своей функции только потому, что относится к *любому* предмету. «Формальным» это предложение является лишь в toto coelo * ином смысле, что место А и В могут занять *любые* предметы; по отношению к любым двум предметам из их числа оно формально. Точно так же и 2x2=4 «формально» по отношению к сливам и грушам.

Поэтому *в пределах* всей сферы а priori очевидного существуют самые далеко идущие различия «формального» и «материального». И в учении о ценностях мы также вскоре найдем весьма значительные различия (относительно) формально и материально априорного. Но даже наименее формальные предложения некой априорной области, которые находят исполнение только благодаря максимуму (в сравнении с другими предложениями) материального содержания созерцания, из-за этого отнюдь не теряют своей *строго априорной очевидности*. «Материально» априорное есть совокупность всех предложений, которые в сравнении с другими априорными предложениями, например, предложениями чистой логики, имеют значимость для более специальной предметной области. Но можно помыслить априорные связи даже между сущностями, которые относятся только к *одному* индивидуальному предмету и отсутствуют во *всех* остальных.

С другой стороны, в каждом предложении, которое имеет лишь апостериорную значимость, т.е. может быть исполнено лишь с помощью фактов *наблюдения*, можно различить его «логическую форму» и его «материальное содержание», например, можно различить то, что оно само по себе обладает строением предложения, имеет субъект, предикат, связку и то, *что* «оформлено» в этих «формах». Но это значит: противоположность «формальное-материальное» *перекрещивается* с противоположностью «a priori-a posteriori», т.е. не совпадает с ней *ни в каком* смысле.

Отождествление «априорного» с «формальным» есть *фундаментальное заблуждение* кантовского учения. Оно лежит в основе

этического «формализма» и всего «формального идеализма» вообще — как сам Кант называет свое учение.

4. С этим заблуждением тесно связано другое. Я имею в виду отождествление «материального» (как в теории познания, так и в этике) с *«чувственным»* содержанием, а «априорного» — с «мыслимым» или с чем-то *привнесенным* «разумом» к этому «чувственному содержанию». В этике «данным ощущений», которые, как предполагается, порождаются «воздействием вещей на рецептивность», соответствует специфически *чувственное состояние* (sinnliche Gefühlszustand) *удовольствия* и *неудовольствия*, которым «вещи аффицируют субъект».

Однако это отождествление, в соответствии с которым мышлению «дано» лишь «чувственное содержание», совершенно ошибочно и в теоретической области. Оно ошибочно уже потому, что понятие «чувственное содержание» совершенно не указывает на то, что в содержании является определением этого содержания, но обозначает только *способ*, каким некое содержание (например, звук, цвет с их формальными признаками) *приходит* к нам. «Чувственное» — это не то, что содержится *в* цвете, *в* звуке. Как раз эти понятия *более всего* нуждаются в феноменологическом прояснении; т.е. необходимо отыскать тот факт, в котором исполняется понятие «чувственное содержание».

Как мне кажется, πρῶτον ψεῦδος * этого отождествления — в том, что вместо простого вопроса: «*Что* дано?» ставят вопрос: «Что *может* быть дано?» А затем уже полагают, что ведь то, для чего не существует чувственных функций — если нет органов чувств и раздражений, — вообще «не может» быть нам *дано*. И раз уже ты начал ставить вопросы таким образом, то ты оказываешься вынужден сделать именно этот вывод, будто все *данное* содержание опыта, которое *выходит за пределы* его элементов, фиксируемых как «чувственное содержание», все, что не *совпадает с ними*, есть нечто *«примысленное»* нами, результат нашей *«деятельности»*, некоего «формирования», какой-то «обработки». Отношения, формы, структуры, бытие и небытие, вещность, единство, множество, предметность, действие, физическое и психическое и т.д. — все это вместе и по-отдельности должно быть в таком случае сведено — то ли к «формированию», то ли к «вчувствованию», то ли к какому-то другому виду субъективной «деятельности»; ведь они-то *не* присутствуют в «чувственном содержании», которые только и «может» быть нам дано — и поэтому, как полагают, «действительно» дано.

Ошибка в том, что вместо того, чтобы просто спросить, *что само* дано в полагающей интенции, тотчас *примешивают* к вопросу *вне*интенциональные, объективные, даже каузальные точки зрения и теории (пусть даже только естественные повседневные теории). Но в простом вопросе о том, *что* дано (в каком-либо акте), нужно обращать внимание только на это *что*; все мыслимые объективные внеинтенциональные *условия* осуществления акта, например, те, что его осуществляет некое «Я» или «субъект», который имеет «чувственные функции», «органы чувств», некое тело и т.д., все это столь же мало относится к вопросу о том, *что* «дано» в обладании звуком или красным цветом, и каков способ его данности, как и утверждение, что человек, который видит цвет, имеет легкое и две ноги. Мы обращаем внимание только на *направленность* интенции, отдельной от личности, Я и связей мира, и мы видим, *что* здесь является и как оно является; совершенно не позволяя вводить себя в заблуждение вопросом, как оно *может* являться, как оно приходит к нам в соответствии с какими-либо *реальными* предпосылками — существованием вещей, раздражений, людей и т.д.

Например, я спрашиваю: что дано, когда я воспринимаю телесный материальный куб? Вполне возможно, что мне ответят: дан «перспективный вид стороны» или даже его «ощущения»; такой ответ будет фундаментально ложным. «Дан» здесь куб как *целое* — не разделенное на какие-либо «стороны» или «виды»: материальная вещь, обладающая единством определенной пространственной формы. То, что фактически куб дан только визуально, что визуальные элементы в содержании восприятия соответствуют только таким точкам видимой вещи, которые принадлежат перспективному виду ее стороны, — в «данном» от всего этого нет ни малейшего следа — точно так же, как нет в нем и химического состава вещества, из которого сделан куб. Скорее, необходим весьма богатый и сложный ряд все *новых* и *новых* актов (того же рода, т.е. относящихся к «естественному восприятию») и их согласование, для того, чтобы в опыте появился «перспективный визуальный вид стороны куба». Здесь я могу описать их ступенчатое строение только в самом общем виде.

Прежде всего здесь должен появиться акт схватывания Я, которое осуществляет акт, и определения того, какие моменты куба даны именно *ему*. Куб все еще дан так же, как и прежде; он лишь обладает тем индивидуальным оттенком, который пронизывает *все*

данное. Во втором акте следовало бы зафиксировать то, что акт восприятия произошел с помощью *зрительного акта*, в котором многие моменты, которые присутствовали вначале, уже себя не являют, например, такие моменты, как «материальность», «наличие внутренних частей»; скорее, фиксируется то, что теперь «дана» лишь некая определенным образом оформленная, окрашенная и пронизанная светотенью *оболочка* целого; т.е. все еще *вещный* (*но уже нематериальный*) видимый предмет.

Но и теперь еще далеко до того, чтобы стал данностью «перспективный вид стороны куба»; а уж тем более — так называемое «содержание ощущения». То, что теперь «дано», есть *куб* как *видимая вещь*, т.е. нечто, что, хотя и не обладает уже «телесностью», но, тем не менее, еще имеет *вещность* как точку опоры для формы, цвета, света и тени; а кроме того, имеет и *целостную* пространственную форму, в которую входят цвета, свет и темнота как несамостоятельные, фундированные в этой пространственной *форме* явления; причем с изменением ее (т.е. «пространственной формы») изменяются и эти частичные явления. «Тень», например, я только в том случае вижу в определенных quales * серых тонов, если я еще схватываю эти quales как *свойства некой видимой вещи*; и цветовые моменты будут верифицироваться в весьма тонких границах в соответствии со своими содержаниями явления, если расстояния и положения пространственных элементов видимой формы будут изменяться благодаря изменению *единства формы*, например, через превращение куба в свою плоскостную проекцию. Ведь вместе с отдалением цвета изменяется и яркость. Мы можем и дальше раскрывать факт «видения», ничего не узнавая об органах чувств с помощью восприятий или ощущений своих органов. И «видение» есть нечто иное, чем простая принадлежность цвета, например, некоему воспринимающему Я; как если бы «видение» было равнозначно с «обладанием цветом», слышание — с «обладанием звуком». «Видение» есть, кроме того, и нечто иное, чем простое внимание к какому-либо цвету. Оно есть раскрываемая в созерцании *функция* четко квалифицированного вида с особыми и совершенно независимыми от организации периферийных органов чувств законами деятельности. В «видении» некой поверхности, например, всегда соприсутствует тот факт, что она имеет другую сторону, хотя мы и не «ощущаем» ее. Аналогично дело обстоит и с кубом: куб как «видимая вещь» *отнюдь* не есть просто перспективный вид стороны его пространственной формы как куба; в видимой вещи те линии, которые еще «даны в

ощущении» на границах этого «вида стороны», спокойно тянутся *дальше*, в тех *направлениях*, которые им предписывает сама форма кубовости, «данная» как целое, а совсем не образующая себя из «синтеза видов сторон», и тем более не «исчерпывающаяся» таким «синтезом». Отношения данных в ощущении пространственных элементов в соответствии с их положениями, расстояниями, направлениями линий, размещением по глубине *подчинены* этой визуальной форме и варьируются в зависимости от нее. Одни и те же положения, расстояния, направления линий, если бы они были частями видимой вещи, имеющей форму «шара», выглядели бы абсолютно по-иному. Этим пространство видимых вещей резко отличается от пространства геометрии, которое является искусственно *деформированным* пространством.

Но теперь необходим еще один, новый акт опыта, чтобы из уже данной видимой вещи «выкроить» такую данность, как *«перспективный вид стороны»*. Этот шаг становится возможным только благодаря тому, что предметом *особого* акта восприятия становится *бытие* и *локальная определенность* осуществляющего зрительный акт *телесного* организма (который фиксируется как принадлежащий воспринимающему «Я»), а так же тех его частей, с которыми связано осуществление зрительной функции. То, что я, например, вижу благодаря некоторой деятельности моих глаз, отнюдь не следует как нечто очевидное ни из созерцания *функции* зрения, ни из созерцания видимой *вещи*. Это уже результат «эксперимента», конечно, естественного эксперимента, который все мы совершаем уже довольно рано и который заключается в том, что когда я закрываю глаза, прекращается мое видение видимых вещей; в том, что свойства видимой вещи многообразно изменяются вместе с движением глаз (и связанными с ним мускульными ощущениями) или вместе с отдалением несущего глаза тела. Однако видимая вещь в ранее определенном смысле всегда должна быть «дана» уже заранее, причем дана как обладающая определенным *качеством* величины, если на ее фоне должны выделиться эти возможные направления вариации, например, направление вариации «больше-меньше» — поскольку происходящие в них вариации обусловлены простым фактом существования естественной перспективы, отдаления, положения и отдаления органа, соответственно, его ощущающих слоев. (Это *качество* величины, конечно, не есть некая измеримая величина; оно полностью зависимо от той меры, в какой данная видимая вещь участвует в пространственном наполнении *всего* соответствующего визуального пространства, т.е. всегда относительно к мере участия остальных находящихся в визуальном пространстве вещей). До выделения направления вариации видимой вещи по «перспективному виду стороны» дело доходит только благодаря восприятию отношения данных в разделенных актах опыта фактов — видимой вещи *и* моего тела и глаза, плюс благодаря описанному выше «эксперименту». И только *если* дано это направление вариации, *если я вообще знаю*, что такое перспективный вид стороны какого-либо тела, то в неком особом акте может быть «дано» *то*, из чего столь наивно исходит теоретик познания — сенсуалист: «перспективный вид стороны этого куба». Но даже и отсюда еще далеко до «содержания ощущения».

«Содержание ощущения» в феноменологическом смысле — т.е. то, что непосредственно *дано* как содержание какого-либо «ощущения», а не только «открыто» как такое содержание по аналогии с подлинным и непосредственно данным «содержанием ощущения» или даже открыто на обходном пути через каузальное понятие раздражения и следующего за ним измененного способа реагирования организма, — это в строгом смысле только такое содержание, появление и исчезновение которого вызывает какое-либо изменение пережитого нами *телесного* состояния: т.е. в первую очередь *отнюдь не* звук, цвет, *качества* обоняния и вкуса, а голод, жажда, боль, наслаждение, усталость, как и все те смутно локализованные в определенных органах ощущения, которые называются «организмическими». Это — *образцы* «ощущений», так сказать, ощущения, которые мы «ощущаем». К ним относятся, конечно, и все те ощущения, которые появляются в деятельности *органов* чувств и которые тоже изменяются вместе с изменением их деятельности.

Ради *удобства выражения* можно обозначить как «содержание ощущения» *и все* те изменения мира внешнего созерцания вообще, которые могут участвовать (появляясь и исчезая) в изменении телесного состояния. Не потому, что они сами *суть* ощущения, но потому, что их реализация для психофизического индивида сопровождается, как правило, подлинными ощущениями (в органах слуха, зрения и т.д.); а также потому, что каждому *изменению* простейших *содержаний* созерцания, например, цвета и плоскости — по тону, насыщенности, яркости, форме, однозначно соответствует *изменение* в состоянии *телесных* ощущений, включая изменение состояния органа.

Но тогда «ощущение» в этом *расширенном* смысле не есть некий определенный *предмет*, не есть ни *содержание* созерцания, та-

кое, как «красное», «зеленое», «твердое», ни некий малый «элемент» факта, сложенного наподобие мозаики; оно есть (это мы и имеем обычно в виду) лишь то *направление варьирования* внешнего (*и* внутреннего) мира явлений, которое он имеет тогда, когда переживается как *зависимое* от *актуального состояния тела* (Gegenwartsleib) индивида. В этом и состоит *сущность* «ощущения»; и in concreto «ощущением» является все, что может варьироваться в этом направлении.

«Содержание ощущения» в этом последнем смысле *никогда* не может быть «дано». Оно всегда определяется только с помощью акта сравнения множества данных явлений со множеством телесных состояний — как те моменты явления, которые могут измениться вместе с изменением последних. «Ощущение», понятое расширительно, есть строго говоря лишь имя для того «изменчивого отношения», которое существует между состояниями тела и явлениями внешнего (или внутреннего) мира; его содержание есть лишь соответствующий конечный пункт этого определенного выше отношения между телом и различными аспектами *самих* явлений. «Ощущаются» те элементы какого-либо явления, вариация которых изменяет *все* явление — *изменяет* тогда, когда состояния тела, соответственно, состояния ощущений органов в органах чувств изменяются определенным образом.

Поэтому «чистое» ощущение *вообще никогда не дано*. Оно всегда — лишь X, который еще только предстоит определить, или, скажем лучше, некий *символ*, с помощью которого мы обозначаем все зависимости, описанные выше. Чистое ощущение красного, которое было бы определено по качеству, насыщенности, яркости (например, в геометрии цветов), никогда не «дано», поскольку «дан» может быть лишь цвет какого-либо предмета, который определяет также и так называемая чувственная память, а этот цвет уже определен с помощью более раннего зрительного контакта с этим объектом.

Таким образом, задачей философии должно быть не какое-то мнимое построение содержаний созерцания из «ощущений», но как раз наоборот — наиболее полное *очищение* их от всегда сопровождающих эти содержания ощущений органов, которые только и являются «подлинными» ощущениями; и одновременно — устранение тех моментов содержаний созерцания, которые, собственно говоря, и не являются содержаниями «чистого» созерцания, но лишь потому примешались к ним, что эти созерцания вошли в тесную связь с ощущениями органов и благодаря им при-

обрели смысл «символов» ожидаемого изменения состояния тела. Но что справедливо для теоретической области, то справедливо и для *ценностей* и для *воления* — здесь существует далеко идущие аналогии.

В естественной установке нам «даны» вещи и *блага*. Только во вторую очередь нам даны *ценности*, которые мы *чувствуем* в них, и само это «чувствование»; совершенно независимо от предыдущего и только в *третью* очередь становятся данностью возможные *состояния чувств*, удовольствие и неудовольствие, которые мы сводим к действию благ на нас (мы можем полагать, что это воздействие есть *пережитое* нами раздражение или же только причина); и, наконец, в *самую последнюю* очередь — вплетенные в эти состояния специфически *чувственные* чувства (sinnliche Gefühle) (или «ощущения чувства», как их метко называет Штумпф). Последние могут быть схвачены в их чистоте только тогда, когда мы обращаем внимание на различные части (присутствующего во внутреннем восприятии) протяженного и имеющего определенные члены тела, а данные таким образом периферийные состояния чувств приводим в (более или менее сознательную) *мысленную* связь с качествами приятного или с теми качествами, которые связаны с благами. Ибо ценности *приятного* также *отличаются* от сопровождающих их чувственных состояний чувств (например, приятное в сахаре от чувственного ощущения приятного на языке). Таким образом, то, что в «материи» чувствования соответствует *чувственным* состояниям чувств как относящийся к ним *предмет* (если эти состояния варьируются *в зависимости* от него) и поэтому выступает как «чувственное содержание» материи ценностей, никогда не может быть дано непосредственно *в* самой материи; тем более оно не есть некая первичная данность — как если бы блага были для нас только «причинами» этих состояний. Чувственные состояния чувства вплетены в нашу жизнь в мире ценностей и благ и в наши действия в этом царстве как совершенно *вторичное* побочное явление в нашем теле — и так дело обстоит даже тогда, когда речь идет о чувственном наслаждении, а уж тем более в высших по сравнению со сферой приятного и неприятного ценностных сферах, сферах духовных или витальных ценностей. Если на эти состояния направляется особая *интенция*, если они как бы откалываются от предметно ориентированных душевных *процессов*, то это не только в высшей степени редкое, но уже и чреватое болезнью поведение [11].

То же самое можно сказать и по поводу *стремления* и *желания*.

Утверждение *Канта*, что всякое *желание*, которое определено не «законом разума», но *материей*, уже поэтому определено не a priori, поскольку в этом случае его определение может исходить от *обратного воздействия* реализуемого в желании содержания на наше *чувственное* состояние чувства, это утверждение лишено всякого фактического основания.

Чем сильнее и энергичнее желание, тем более мы *теряем себя* в *ценностях* и образных содержаниях, присутствующих в нем как подлежащая реализации данность, так что в самом сильном желании нам менее всего *дано* то, что это *мы желаем* это содержание. Но именно при слабом желании вместе с каждым «усилием» резче выступает само *желание* содержания. Полная «потерянность» в своих проектах и в процессе их реализации есть специфический признак смелых людей дела, например, крупных предпринимателей, а в своей высочайшей форме — признак героических характеров [12]. Но феномен, который здесь выступает перед нами как бы в макроскопических масштабах, в микроскопических проявляет себя в любом акте воли. Он всегда тем и характерен, что в нем мы *отрываемся* от представления в обратном воздействии на наше состояние, в особенности на наше *чувственное* состояние. Так, в опасной работе мы не замечаем, что поранились, или что чувство усталости и даже боль говорят нам о необходимости прекратить ее. Всякое страстное желание — и другие, более высокие формы воления — совершенно лишает данности одновременные или ожидаемые чувственные состояния чувств. Эти факты делают понятным и то, что как раз у самых мощных волевых личностей, появлявшихся в истории, или у особенно энергичных групп менее всего развито сознание того, что желание *исходит* от их «Я» — а тем более, что оно оказывает *на* него обратное воздействие. Они или переживали свои волевые действия как «благодать» (например, такие деятельные английские пуритане, как Кромвель и его круг), или полностью чувствовали себя инструментами Бога (Кальвин чувствовал себя Его «орудием»), или воспринимали стадии своей жизни как «судьбу» (например, энергичные арабы и турки, Валленштейн, Наполеон), или же они полагали, что только способствовали проявлению «тенденции развития» (как Бисмарк). Теория «великих людей» никогда не исходила от самих великих людей, но всегда — от тех, кто *наблюдал* за ними [13].

Соответствующая изначально данная *материя* является, таким образом, в столь малой мере неким обратным воздействием предмета желания (des Gewollten) на чувственное (или даже витальное и духовное) состояние чувств, что в той же мере, в какой возникает его ожидание или представление, возникает и препятствие или ограничение, а иногда даже «отказ» от желания соответствующего содержания, так что он или становится голым желательным содержанием, или даже вообще прекращает быть содержанием какого-либо стремления. Т.е. воздействие состояний чувств на материю желания *существенно негативно и селективно*. Оно определяет в первую очередь не то, *что* мы желаем, но то, *что* мы *больше не* желали из того, что раньше желали [14].

Таким образом, если Кант считает, что всякая материя воли *определена* опытом удовольствия и неудовольствия, то это следует признать полной противоположностью истинного положения дел. Ведь даже там, где определяющим для воли является идея «закона», этот «закон» все же есть *материя* воли (по крайней мере чистой воли) — но определяющим не как закон, который был бы законом *самой* чистой воли, т.е. закон, в соответствии *с которым* действовала бы воля. Здесь желается именно реализация закона — как *одна* из возможных материй воли. И именно поэтому всякая воля фундирована в *материях*, которые тем не менее могут быть априорны, если они — те *ценностные качества*, в соответствии с которыми определяют себя *базисные содержания* воли. *Поэтому* воля ни в малейшей степени не определена «чувственными состояниями чувства».

Но не менее ошибочно и второе отождествление — «априорного» с «рациональным» (или «мыслимым»), которое соответствует отождествлению «материального» с «чувственным» (и с апостериорным). Мы уже видели, что a priori — это прежде всего «данность» созерцания, и «мыслимые» в суждениях предложения только в той мере также могут быть названы априорными, в какой они находят исполнение в фактах феноменологического опыта. Таким образом, и в теоретическом познании априорным ни в коем случае не является только или в первую очередь «мыслимое». И нет ни одного учения, которое бы столь долго препятствовало развитию теории познания, как то, которое исходит из предпосылки, что фактором познания *должно* быть *или* «чувственное содержание», *или* «мыслимое». Как же при такой предпосылке исполнить [в созерцании] понятия вещь, действительность, сила, тождество, сходство, действие (в понятии причины), движение, как — пространство, время, множество, число, и как — что нас здесь особенно интересует — понятие ценности? Если они не должны быть

просто «выдуманы», т.е. из «ничего» положены «мышлением» — вместе со всеми сущностными связями, которые существуют между ними, например, принципами механики — то сначала для них так или иначе должны присутствовать *данные* созерцания, которые все же не есть «чувственное» содержание. Уже сама указанная выше предпосылка имплицирует *принципиально* недостаточное решение проблемы познания — решение, которое, как бы оно ни выглядело (более сенсуалистическим или более рационалистическим), во всяком случае обрекает познание на то, чтобы, в той мере, в какой оно обладает *содержанием* (что означает здесь: содержит «чувственные» данные или опирается на них), быть также и «субъективным» и «релятивным» по отношению к особенной организации человека; но в той же мере оно становится и *пустым* [т.е. лишенным] всякого содержания — становясь в итоге голым отношением, отношением, в котором *ничего* не соотносится — если оно сводится к чисто *логическим* фактора.

Но отождествление «априорного» с «мыслимым», «априоризма» с «рационализмом», такое, как его формулирует Кант и которое особенно значительный ущерб принесло этике, ведет еще к одному, не менее глубокому заблуждению.

А именно, *вся* наша духовная жизнь, а не только предметное познание и мышление в смысле познания бытия — обладает «чистыми» — в их сущности и содержании *независимыми* от факта человеческой организации — актами и закономерностями актов. И *эмоциональная* составляющая духа, т.е. чувства, предпочтения, любовь, ненависть и *воля* имеют *изначальное априорное* содержание, которое у них нет нужды одалживать у «мышления» и которое этика должна раскрыть совершенно независимо от логики. Существует априорный «ordre du coeur» или «logique du coeur», как метко замечает Паскаль [15]. Однако слово «разум», или «рацио», — особенно, когда он противопоставляется так называемой «чувственности», — со времени формирования этой терминологии у греков постоянно соотносили только с логической, но не *алогически-априорной* стороной духа. Так, например, Кант также сводит «чистую волю» к «практическому разуму» или к разуму, поскольку он действует в практической области, и, тем самым, не замечает *изначальность* акта воли. Здесь воля оказывается простой областью приложения логики, не обладающей столь же изначальной закономерностью, как и мышление. Конечно, дело может обстоять и так, что, например, одно и то же последнее феноменальное содержание обеспечивает исполнение как предложению,

формулирующему закон противоречия, так и тому предложению, что невозможно «желать и не желать одного и того же» или стремиться к чему-либо и испытывать от него отвращение. Но из-за этого это последнее предложение отнюдь не становится простым «применением закона противоречия» к понятиям стремления и отвращения. Оно — совершенно независимое от него основоположение, которое лишь имеет (частично) *тождественный* с ним феноменологический базис. Но точно также и *ценностные* аксиомы совершенно независимы от логических аксиом и ни в малейшей степени не представляют собой простые «применения» последних к ценностям. *Наряду* с чистой логикой существует и *чистое учение о ценностях*. И если в этих вопросах Кант еще колеблется, то он тем более решителен в том, что в конечном счете относит все чувства (Fühlen), и даже любовь и ненависть — поскольку он не может свести их к «разуму», — к «чувственной» (sinnlichen) сфере и тем самым исключает их из этики [16].

Но это совершенно необоснованное сужение и ограничение «Apriori» также имеет один из своих корней в его отождествлении априорного с «формальным».

Только окончательное устранение старого предрассудка, заключающегося в том, что человеческий дух *исчерпывается* противоположностью «разума» и «чувственности», и что все можно отнести если не к одному, то к другому, делает возможным построение *априорно — материальной этики*. Этот фундаментально ложный дуализм, который прямо-таки принуждает к тому, чтобы не замечать или неверно истолковывать *своеобразие* целых областей особых актов, безусловно должен исчезнуть с порога философии. *Феноменологию ценностей* и *феноменологию эмоциональной* жизни следует рассматривать как совершенно самостоятельную, независимую от логики предметную и исследовательскую область [17].

Поэтому совершенно безосновательной является предпосылка, заставляющая Канта во всякой концепции, которая рассматривает «чувства», «любовь», «ненависть» и т.д. как фундаментальные нравственные акты, усматривать уклонение этики в «эмпиризм» или в область «чувственного», или даже ложное обоснование познания блага и зла некой «природой человека». Ибо чувства, любовь, ненависть и *их* закономерности сами по себе и в отношении к их материям так же мало являются «специфически человеческими», как и мыслительные акты, хотя они и могут изучаться *на примере* человека. И *феноменологический* анализ, сущность ко-

торого в том и состоит, чтобы отвлекаться от специфических форм организации носителей актов и полаганий действительности предметов, с тем, чтобы извлечь то, что основывается в *сущности* этих *видов актов* и их *материй*, столь же отличен от всякой психологии и антропологии, сколь феноменологический анализ мышления отличен от психологии человеческого мышления. И они также имеют некую *духовную* ступень, которая не имеет абсолютно ничего общего со всей сферой чувственного и даже со всей отличной от последней сферой витальных или телесных актов и внутренняя закономерность которой столь же независима от сфер этих актов и *их* закономерностей, как законы мышления — от механизма ощущений.

Таким образом, то, чего мы здесь (в противоположность Канту) решительно требуем, — это *априоризм эмоциональной сферы* и разделение ложного *единства*, в котором до сих пор находились априоризм и рационализм. «Эмоциональная этика» в отличие от «рациональной этики» отнюдь *не* должна с необходимостью быть «эмпиризмом» — если понимать под ним попытку найти нравственный ценности с помощью наблюдения и индукции. Чувствование, предпочтение и пренебрежение, любовь и ненависть в сфере духа имеют свое собственное *априорное* содержание, которое столь же независимо от индуктивного опыта, как и чистые законы мышления. И там, и здесь существует *сущностное видение* актов и их материй, их фундирования и их связей. И там, и здесь существует «очевидность» и строжайшая точность феноменологического описания.

5. Кроме того, мы хотим четко отделить — в том, что касается понятия «Apriori», — сам факт Apriori, т.е. сущности и их связи, независимые от индукции, от всех попыток сделать «Apriori» более понятным или же объяснить его. У Канта учение об Apriori во всех областях философии тесно связано с двумя основоположениями и соответствующими им основными воззрениями и основными установками философа по отношению к миру, которые мы отвергаем как ничем не обоснованные.

Прежде всего — в его учении о «спонтанности» мышления, согласно которому *всякая «связь»* явлений порождается рассудком (соответственно, — практическим разумом). Таким образом, и Apriori связей между предметами и положениями дел сводится у него к «порождению» «спонтанной деятельности связывания» или «чистого синтеза», который действует в «хаосе данного». «Форма», которой ложно ограничивается Apriori, есть или должна быть результатом *«оформляющей деятельности»*, «формирования» или «связывания». У него это учение столь тесно переплетается с учением об априоризме, что для многих, кто не рассматривает Канта самостоятельно, они стали неким мнимо нераздельным целым. И тем не менее, эта мифология порождающей деятельности рассудка не имеет абсолютно ничего общего с априоризмом. Она не основывается на созерцании, но есть лишь *чистое конструктивное объяснение* априорного содержания предметов опыта, которое можно принять лишь на основании той *предпосылки*, что «дан» всегда и везде лишь «неупорядоченный хаос» (здесь — хаос т.н. «ощущений», там — хаос «влечений» или «склонностей»). Но эта предпосылка есть *фундаментальное заблуждение, разделяемое как сенсуализмом* — в той его форме, которую отчетливее всего развил Юм, — так и Кантом, который совершенно некритически воспринял его от англичан. Если бы «данное» всегда и везде было «хаосом» впечатлений (соответственно, импульсов влечений), и если бы *тем не менее в содержании* опыта присутствовали связь, порядок, форма, какое-то определенное расчленение и структура, которые — как верно заметил Кант — не могут возникнуть из ассоциативного связывания впечатлений и их внутренних коррелятов, то гипотеза таких «синтетических функций», таких «связывающих сил» (как закономерность которых тогда и выступало бы фактически независимое от них «априори») по крайней мере была бы *мыслима*. Если мир уже распылен до множества ощущений, а человек — до хаоса импульсов влечений (которые — что тоже понятно — должны служить его голому *самосохранению*), то тогда, конечно, необходим некий деятельный организующий принцип, который вновь возвращает нас к содержанию естественного опыта. Короче говоря: *природа* Юма для того, чтобы существовать, *нуждалась в кантовском рассудке*; а *человек* Гоббса *нуждался в кантовском практическом разуме* — для того, чтобы они вновь могли приблизиться к действительному содержанию естественного опыта. Но *без* этой фундаментально ложной предпосылки — юмовской природы и гоббсовского человека — мы бы *не* нуждались в этой гипотезе; а *тем самым* не нуждались бы и в толковании априорного в качестве «законов функционирования» этой организующей деятельности. Априорной тогда оказывается действительная *предметная структура* в самих обширных областях опыта, которой «соответствуют» только определенные акты и функциональные отношения между ними, и которая отнюдь не «вносится» в них этими актами.

Именно этика пострадала от этой предпосылки больше всех — больше, чем теоретическая философия. Все предпосылки Канта, которые обычно не высказываются, а именно, что человек, если отвлечься от «практического разума» — это только «естественное существо» (т.е. механическая связка влечений), всякая любовь к чужому сводится к любви к себе, любовь вообще — к эгоизму [18], а этот последний — к стремлению к чувственному удовольствию: все эти предпосылки, которые часто (например, в «Антропологии») даже выражаются в *терминологии* Гоббса, имеют именно это происхождение. Но без них отпадает и нужда принимать существование оформляющего этот хаос «практического разума» [19].

Итак, здесь мы находимся в той точке, где априоризм оказался столь тесным образом связан с самыми фундаментальными, почти не поддающимися выражению элементами общего отношения Канта к миру, что здесь философское учение оказалось чрезвычайно опасным образом связанным с весьма индивидуальными наклонностями Канта. Эту «позицию» я могу описать только как совершенно изначальную «враждебность» или «недоверие» ко всему «данному» *как таковому*, страх и ужас перед ним как перед «хаосом» — «[перед] внешним миром и внутренней природой»; таково выраженное в словах отношение Канта к миру, и «природа» поэтому становится тем, что следует оформить, организовать, чем следует «овладеть», она — «враждебное», «хаос» и т.п. Таким образом, налицо именно полная противоположность *любви* к миру, доверия, созерцательной и любящей самоотдачи ему, т.е. в основе своей только *ненависть* к *миру*, с такой силой пронизывающая образ мыслей современного [moderne] мира, принципиальное недоверие к нему; и *следствие* этой установки — безграничная потребность в действии, с тем, чтобы «овладеть» или «организовать» его; потребность, которая достигла своей кульминации в гениальной философской голове. Вот что *психологически* послужило побудительной причиной объединения априоризма и учения о «формирующем», «законодательствующем» рассудке, соответственно, — о приводящей влечения в «порядок» «разумной воле».

Априоризм следует полностью освободить от связи с этим аффектом, более чем сомнительным по своему происхождению и по своей ценности, как и от связи с теми гипотезами, для которых он послужил побудительной причиной. Как сущность, так и связи между ними «даны», а не произведены или «порождены» «рассудком». Они «усматриваются», а не «создаются». Они суть изначальные *предметные* связи, и являются законами предметов отнюдь не потому, что они суть законы актов, которые их постигают. «Априорны» они потому, что основываются на *сущностях* (не на вещах и благах), — а отнюдь не потому, что они «порождены» «рассудком» или «разумом». Что есть λόγος, пронизывающий универсум, — это становится постижимым только благодаря им.

Что же касается этики, то здесь значение нашего понимания априоризма проявляется в том, что оно учит четко разделять *нравственное познание*, *нравственное поведение* и *философскую этику*, которые у Канта полностью смешаны.

Подлинное место всякого ценностного Apriori (как и нравственного) — это *познание*, соответственно, — *усмотрение ценностей*, которое выстраивается в чувствовании, предпочтении, в конечном счете — в любви и ненависти; равным образом — и познание связей ценностей как «более высоких» или «более низких», т.е. *«нравственное познание»*. Это познание, таким образом, происходит в *специфических* функциях и актах, которые toto coelo отличны от всякого восприятия и мышления и которые дают единственно возможный *доступ* к миру ценностей. В *самом* чувственном [fühlender], живом контакте с *миром* (психическим, физическим или каким-то еще), *в* предпочтении и пренебрежении, *в самих* любви и ненависти, т.е. в ходе *осуществления этих интенциональных функций и актов вспыхивают ценности и их порядки*! И в том, что дано таким образом, имеется также и априорное содержание [20]. Дух, ограниченный только восприятием и мышлением, был бы в то же время абсолютно *слепым* к *ценностям*, сколько бы развитыми ни были его способности к «внутреннему восприятию», т.е. к восприятию психического.

Но на этом познании ценностей (в частности — на нравственном познании), обладающем собственным априорным содержанием и собственной очевидностью, основывается нравственное *деяние*, как и *нравственное поведение* вообще — таким образом, что всякое желание (как и всякое стремление вообще) направлено на реализацию данной в этих актах ценности. И *только в той мере*, в какой эта ценность фактически дана в сфере нравственного познания, желание основывается на нравственном усмотрении, в отличие от «слепого» желания или, точнее говоря, от слепого импульса [21]. При этом ценность (соответственно, ее ранг) может быть дана в [актах] чувствования и предпочтения на самых различных уровнях *адекватности* — вплоть до *«самоданности»* (с которой совпадает «абсолютная очевидность»). Но если дана она

сама, то и желание (соответственно, выбор в случае предпочтения) становится необходимым, сущностью закономерным, [обоснованным] самим *бытием*. И в этом смысле — но и только в этом — восстанавливает свою значимость утверждение Сократа [22] о том, что всякая «добрая воля» основывается на «познании блага»; соответственно, всякая злая воля покоится на нравственном заблуждении и путанице [23]. Но вся эта сфера нравственного познания совершенно независима от сферы суждений и предложений (даже от той сферы, в которой мы постигаем отношения ценностей (Werverhalte) в «оценочных суждениях» (Beurteilungen) и оценках как таковых). Оценочное суждение и оценка тоже исполняют себя в некоторой *ценности*, данной в [акте] чувствования, и очевидны лишь благодаря ему. Таким образом, само собой разумеется, что сократовское положение не относится ко всей совокупности понятийного и выражаемого в суждениях знания ценностей, соответственно, — нравственных ценностей.

Но если всякое нравственное поведение основывается на нравственном *усмотрении*, то, с другой стороны, и всякая этика должна возвращаться к фактам и их априорным отношениям, открывающимся в нравственном познании. Я говорю «возвращаться»! Ибо само нравственное познание и усмотрение *не есть* «этика». *Этика* — это, скорее, формулирование в суждениях того, что дано в сфере нравственного познания. И она становится философской, если она ограничивает себя *априорным* содержанием того, что дано в нравственном познании. Нравственное желание должно пройти как раз не через этику — ведь очевидно, что благодаря ей никто не становится «хорошим», — но через *нравственное познание* и усмотрение. Но эти фундаментальные отношения остались совершенно незамеченными Кантом. Ибо ясно, что как желание блага, так и суждение о том, что является «благом», лишь потому может быть названо *априорным*, что оно направлено на априорное положение дел, присутствующее в ценностном содержании нравственного познания, соответственно, выполнено в нем. Кант же, напротив, сводит всякое Apriori к «формированию» и «деятельности» и потому саму волю делает чем-то имеющим некую «априорную закономерность», так что только продукт ее деятельности ведет в ценностному суждению *и* к нравственному познанию. Кант говорит, что определяющим для «правильности» воли является представление о «законе», соответственно, «ценностное суждение». Но и в том, и в другом случае он совершенно упускает из виду всю сферу нравственного познания, а тем самым — и подлинное *место* этического Apriori. Как в теоретической философии он ошибочно пытается вывести Apriori из функции суждения, а не из содержания созерцания, лежащего в основе всякого суждения, так и здесь — из функции воли, вместо того, чтобы обратиться к *содержанию нравственного познания*, которое осуществляет себя с сущностной необходимостью в чувстве, предпочтении, любви и ненависти. Поэтому и факт *«нравственного усмотрения»* ему совершенно неизвестен. Его место занимает у Канта *«сознание долга»*, которое, как выяснится далее, есть ничто иное, как само нравственное усмотрение — хотя он может быть и *одной из* возможных форм автоматической *субъективной* реализации содержания такого возможного усмотрения, — и появиться оно может только там, где отсутствует нравственное усмотрение в полном смысле [24].

Однако, согласно Канту, мы не можем знать и того, хорошим или дурным было наше (или чужое) поведение. Единственное, что нам дано в опыте, согласно Канту, — это материальные, эмпирические, чувственно обусловленные «намерения», которые как таковые нравственно безразличны; небезразлична только соотнесенная с волей (willentliche) *форма* их полагания. Но и это понятно само собой, если априорное помещается не в *материю* воли, данную в чувстве, но в волевую функцию [25]. Поэтому для Канта всегда существует лишь негативный критерий нравственного блага, а именно тот, что добрая воля утверждает себя в *противоположность* всем наличным «склонностям»; и никогда не существует *позитивного усмотрения* того, что воля *действительно* является доброй. Ведь поскольку всегда — как он сам говорит — существует возможность того, что в дело скрыто вмешалась «склонность», постольку здесь вообще не может быть *очевидности*. Канта нельзя упрекнуть в том, что он «противоречие склонностям» сделал конституентой доброй воли; но вполне — в том, что это «противоречие склонностям» он сделал конституентой *познания* того, является ли воля доброй, — причем только приблизительного, вероятностного познания. И в этом отношении он — в историческом плане — наследник пуританских традиций, в соответствии с которыми не существует никакого критерия для ответа на вопрос о том, «избран» ли некто или «отвергнут» — точно так же, как и для Канта нет критерия для ответа на вопрос о том, является ли нечто «благом» или «злом». Тем самым погруженный в нравственные размышления дух индивида получает как бы бесконечную задачу.

Но в конечном счете и этика, поскольку она не обладает самостоятельным источником познания, оказывается здесь в невозможном положении. Как возможно — если существует такой закон волевой функции, «чистой воли» — познать его и сформулировать в этике, — *этого* Кант *не показал*. То он *опирается* на анализ обыденных нравственных суждений — к чему философская этика имеет право прибегать только в *эвристическом* плане (после осуществления собственного познания), то объявляет, что на них опираться нельзя! Каков же тогда *источник* познания Apriori воли, который у него остается? Или этика сама должна быть нравственным поведением? При его предпосылках по этому поводу не может быть никакой ясности.

6. С кантовским объяснением Apriori из «синтезирующей деятельности» духа, которое мы отвергаем, тесно связано также, с одной стороны, *«трансцендентальное»*, с другой стороны, «субъективистское» понимание Apriori; последнее безусловно следует отличать от первого [26].

В соответствии с первым, существует общезначимый закон, согласно которому «законы предметов опыта и познания (равным образом — и желания) следуют законам опытного постижения (Erfahren) и познания (желания) предметов».

Феноменология во всех областях, которые она подвергает своему исследованию, должна различать три вида сущностных взаимосвязей: 1. сущности (и их связи) данных в актах *качеств* и иных предметных содержаний (феноменология предметов); 2. сущности *самих актов* и существующие между ними связи и обоснования (феноменология актов и начал (Ursprung)); 3. сущностные связи *между сущностями* актов и предметов (утверждающие, например, что ценности даны только в чувствах, цвета — в зрительных [актах], звуки — только в [актах] слышания и т.д.) [27]. Сами акты при этом никогда и ни в каком смысле не могут стать предметными, поскольку их бытие покоится только на [их] осуществлении; однако их сущности могут быть схвачены в рефлективном созерцании уже в самом осуществлении различных актов [28]. Но нет ни малейшего основания *выделять* из этих трех видов сущностных связей только *третий* слой и в нем, кроме того, — вместе с Кантом — принимать в общем только ту *одностороннюю* сущностную связь, что априорные законы предмета должны *«следовать»* законам актов. Скорее (наряду с двумя другими видами сущностных связей) между специфическим видами актов и видами предметов существуют принципиально *взаимные* сущностные связи (как, например, между «внутренним восприятием» и «психическим», но и наоборот — между «психическим» и «внутренним восприятием», между «внешним восприятием» и «физическим», соотв., между «физическим» и «внешним восприятием». Большая и важная проблема *«истока»* познания (любого рода) сама есть, таким образом, только *часть* целого — часть проблемы априорных сущностных отношений, а именно, часть проблемы априорных отношений обоснования, существующих между актами (как сущностями актов). Но этот вопрос — совсем не та *«проблема»* априоризма, решением которой была бы определена ориентация и для других центральных проблем. Не существует ни «рассудка, который приписывает природе законы» (законы, которые *в ней самой* не заложены), ни «практического разума», который должен запечатлеть на связке влечений свою форму [29]! «Предписывать» (то ли в «общем», то ли в «индивидуальном» плане — здесь это не имеет значения) мы можем только знакам и их связям (конвенции), которые мы (используя знаковую функцию вообще) применяем для обозначения каких-либо вещей [30]! Априоризм в кантовском смысле с необходимостью ведет к смешению априорных предложений и понятий с их голыми знаками. Ведь эти предложения уже невозможно исполнить никаким содержанием созерцания! Чем же они тогда будут, как не голыми конвенциями, из которых, пожалуй, вполне возможно с наибольшей легкостью вывести «результаты науки»? Лишь в том случае, если априорное сущностное содержание мы находим прежде всего в *самих вещах* и если все предложения и «понятия рассудка находят в нем свое исполнение, лишь тогда мы можем избежать этого следствия, которое превратило бы философию в «словесную мудрость».

Поэтому мы далеки от того, чтобы считать, будто априорное сущностное содержание скрывает от нас *предметы* и их *бытие* (ведь согласно положению Канта, следует сохранить *идею* предметов, которые *не* следуют априорным законам функционирования рассудка, т.е. идею «вещи в себе», однако само это положение должно быть ограничено [в своей применимости] «предметами возможного опыта» или так называемым «миром явлений»), скорее, в них *раскрывает себя* абсолютное бытийное и ценностное содержание мира; поэтому различие между «вещью в себе» и «явлением» *отпадает*. [31] Ибо это разделение есть *следствие* отвергнутого здесь «трансцендентализма» в толковании Apriori.

Однако существует закономерность «следования» в некотором совершенно ином смысле, полностью отличающемся от кантовского

априоризма: а именно, в том смысле, что во всяком «опыте», понятом как «наблюдение и индукция», как и во всяком «опыте естественного созерцания» и «естественного рассудка», а также в «опыте науки» *остаются выполненными сущностные отношения*; т.е. действительные вещи, блага, акты и их реальные связи суть то, что «следует» (в вышеуказанном смысле) априорному содержанию опыта. Но этот фундаментальный закон отношений между *сущностью* и *действительностью* не имеет абсолютно ничего общего с ошибочным «коперниканским переворотом» Канта!

7. Глубокое (хотя и ложное) трансцендентальное толкование Apriori не тождественно *субъективистскому* его толкованию, которое также присутствует у Канта; последнее, конечно, проявляется у этого неоднозначного автора то в большей, то в меньшей степени. Здесь нам необходимо только провести четкую границу, которая отделяет истинный «априоризм» от всякого субъективизма.

Прежде всего возникает вопрос по поводу попытки Канта свести a priori очевидное к так называемой «необходимости» и «всеобщности» суждения (или «ценностного суждения» в области ценностей) или желания (в этике), или же по крайней мере рассматривать их как *критерий* существования априорного усмотрения.

Сколь бы «объективно» мы не рассматривали понятие «необходимость», и сколь бы тщательно мы не отличали его — вместе с Кантом — от всех «субъективных мыслительных оков», от «привычки» и т.д., все же для всякой «необходимости» остаются существенными две вещи. Во-первых, тот факт, что подразумеваемое этим словом изначально относится только к сфере связей *предложений* (например, к отношению основания и следствия), а не к сфере связей фактов созерцания (а если и относится, то только в *производном* смысле, т.е. тогда, когда они выполняют предложения такого рода). Во-вторых, то, что необходимость есть *негативное* понятие, поскольку «необходимо то, противоположность чего невозможна». Но априорное усмотрение есть, во-первых, усмотрение *фактов* и изначально дано в *созерцании*, а не в «суждении», как я это показал. В во-вторых, оно есть чисто *позитивное* усмотрение существования некоторой сущностной связи. И то, и другое целой пропастью отделяет априорное усмотрение от всякой «необходимости». Что бы мы ни говорили о «необходимости», мы должны принимать как предпосылку *истинность* предложений, *в соответствии* с которыми необходимы связи предложений; например то предложение, что из двух предложений формы "А есть В" и "А есть не-В" одно является ложным;

или же известные всем предложения об основании и следствии. Эти предложения должны *быть* истинными; заблуждением будет утверждение, будто они *определяют* «истину» и будто «истинны» те предложения, которые им следуют. Но ясно, что *эти* предложения и *их* истинность не могут быть вновь сведены к какой-то «необходимости», которая была бы отлична от простого «принуждения мысли». Они *истинны*, *поскольку a priori очевидны. Поскольку в созерцании* бытие чего-либо противоречит его небытию, постольку истинно вышеприведенное предложение. И «А есть В» ложно, если «А есть не-В» истинно; причем «необходимо» ложно, поскольку вышеприведенное предложение истинно, т.е. a priori очевидно. Сведение же *самого усмотрения очевидности* к некоторой «необходимости» не имеет никакого смысла.

Если задачей является постижение того, что противоположность некоторого предложения невозможна, то *как* мы должны тогда это постичь? Если мы при этом не опираемся уже на предложения, которые относятся к связям предложений, то остается только один путь: его противоположность будет невозможной, если оно *истинно*. И тогда это указание будет единственным путем и для всех предложений, которые сами относятся к сущностным связям, т.е. и для чисто логических предложений! Такие предложения «очевидно истинны», «необходимы» же такие предложения, противоположные которым противоречат очевидно истинным предложениям (в соответствии у законом противоречия, который не необходим, но «очевидно истинен»).

Поэтому стремление свести сущность «истины» или сущность «предмета» к «необходимости» суждения или предложения, соотв. — к «необходимости связи представлений», мы считаем совершенно извращающим суть дела. Если кто-то говорит: ведь мы имеем в виду не «субъективную необходимость мышления», но «объективную необходимость», то именно в слове «объективную» он *предполагает предмет*, соответственно, *предметную истину*. Ведь необходимость некоторого предложения «объективна» только тогда, когда это предложение основывается на предметном усмотрении априорного *факта*; в силу этого усмотрения предложение и приобретает «необходимую» значимость для *всех* «случаев», к которым относится этот факт.

Это справедливо в особенности для Apriori сферы ценностей и для этики. Всякая «необходимость долженствования» сводится к *усмотрению априорных* связей между *ценностями*; но это усмотрение никогда не сводится к необходимости долженствования!

Так, «долгом» может только то, что является *благом*, или то, что по необходимости «должно» быть, *поскольку* оно является благом (в идеальном смысле). И здесь именно усмотрение *априорной структуры царства ценностей*, независимой от всякого опытного познания благ и от всех целеполаганий, ведет в сфере «долженствования» и суждения к «необходимости» долженствования и ценностного суждения. Напротив, предварение усмотрения того, *что* является благом, необходимостью долженствования (или даже «долгом») столь же ложно, как и мнение, будто предмет (или, в другом смысле, идея «истины») может быть сведен к «необходимости связей представлений» (соответственно, к мыслительной необходимости).

Даже «объективнейшая необходимость» содержит в себе тот «субъективный» элемент, что она конституирует себя только благодаря попытке *отрицания* обоснованного в некоторой сущностной связи предложения. Она проявляется только в такой попытке. Помимо этой попытки она содержит в себе только то, что было указано нами выше, а именно, то, что *сущностные отношения* должны сохраняться во всяком нефеноменологическом опыте, т.е. что обоснованные в них предложения не могут быть ни доказаны, ни разрушены с помощью индуктивного опыта! *Они имеют значимость для всех предметов, обладающих этой сущностью, поскольку они имеют значимость для сущности этих предметов*.

О том, что *«общезначимость»* тем более не имеет ничего общего с априорностью, здесь вряд ли стоит говорить. Это так уже потому, что определение «всеобщности» не относится к сущности ни в каком смысле. Бывают и индивидуальные сущности, как сущностные связи между индивидами. То, что общезначимость в смысле значимости «для» всех субъектов, обладающих определенным «рассудком» (или для человеческого рода) тоже не имеет абсолютно ничего общего с «априорностью», уже было отмечено в другом месте. Вполне может существовать Apriori, которое усматривает только *один* [индивид] и которое *может* усматривать только он один! Только для таких субъектов (всякая общезначимость по своей сущности является таковой «для» кого-либо, в то время как априорность отнюдь не включает в себя такое отношение — «для»), которые *могут* иметь это усмотрение, предложение, которое основывается на априорном содержании, будет «общезначимым»!

Но *субъективизм* ошибочно смешивается с априоризмом и тогда, когда Apriori толкуют не только как (исключительный) изначальный «закон» актов, но кроме того еще и как закон актов

некоторого *«Я»* или *«субъекта»*, например, как форму деятельности «трансцендентального Я», или так называемого «сознания вообще» или даже «родового сознания»! Ибо «Я» в любом смысле — в том числе и присутствующая во всех индивидуальных Я «сущность Я» — представляет собой только некоторый *«предмет»* актов, а именно, особых актов, имеющих сущность «внутреннее восприятие». Только в них, а не в актах, например, «внешнего восприятия», мы можем его схватить. Как «сущность Я» оно, кроме того, находится в сущностной связи с сущностью специфического акта, имеющего форму «внутреннее восприятие». Даже если мы принимаем во внимание сущность Я *как таковую* — отвлекаясь от всех индивидуальных Я и от «содержаний их сознания», — то она все же остается неким позитивным содержанием созерцания и не становится только «коррелятом» «логического субъекта» с эмпирическими переживаниями в качестве предикатов. Я как таковое есть возможный член сущностных связей, например: каждому «Я-бытию» принадлежит «естественное бытие», всякому «внутреннему восприятию» — акт «внешнего восприятия» и т.д. Но оно не есть *исходный пункт* постижения и тем более не есть производитель сущностей [32]. Оно не является и такой сущностью, которая — односторонне — «обосновывает» все другие сущности или даже только все сущности актов. В живом осуществлении внешнего восприятия нам *непосредственно* дана *«сама»* природа — причем отнюдь не в качестве «представления» или «ощущения» некоторого Я: в «рефлексии» дана *направленность акта* внешнего восприятия, а отнюдь не *Я*, от которого он исходит (в переживании) [33]. Только тогда, когда мы осознаем себя в акте внутреннего восприятия, в котором являет себя наше Я, *и* в акте внешнего восприятия, в котором нам дана природа — столь же непосредственно, как в первом случае «Я», — осознаем как *ту же самую личность*, которая осуществляет этот вид актов, только тогда мы можем сказать: «Я воспринимаю (например) дерево», причем «Я» означает не «Я вообще» и не индивидуальное «Я» говорящего (в противоположность природе), но «Я» в противоположность «Ты», т.е. индивидуальную личность говорящего в противоположность другой личности. Не «некое Я воспринимает дерево», но некий человек, который имеет Я и который осознает себя в качестве тождественной личности в осуществлении своих внешних *и* внутренних восприятий [34].

Для *понимания этического Apriori также* чрезвычайно важно то обстоятельство, что оно отнюдь не представляет собой способ дея-

тельности некоторого «Я», некоторого *«сознания вообще»* и т.д. И здесь Я (в любом смысле) есть лишь *носитель* ценностей, а *не предпосылка* ценностей, не «оценивающий» субъект, благодаря которому будто бы впервые появляются или же впервые становятся постижимыми ценности. Весьма примечательным является то, что именно отвергнутый здесь «субъективизм» в учении об Apriori — как будет показано — более всего лишает *индивидуальное Я* нравственной ценности, делая ее прямо-таки contradictio in adjecto *.[35] Ведь именно согласно этому толкованию дело *должно* представляться таким образом, будто изначально не могут существовать ни сущностные ценности индивидуальных Я, ни «индивидуальная совесть», ни благо для *одного* и *только для одного* индивида! Ведь индивидуальные Я — если Apriori есть «форма деятельности сознания вообще» или «трансцендентального Я» — необходимо и изначально должно рассматриваться только как эмпирическое замутнение трансцендентального Я, как бытие, фундированное в опыте (в смысле наблюдения, соответственно, чувственного опыта).[36] Его нравственная ценность также скрывается формальным Apriori и его носителем, трансцендентальным Я [37].

8. Следует устранить еще одно неверное истолкование понятия Apriori, которое касается его отношения к понятиям «врожденное» и «приобретенное». Поскольку уже подчеркивалось, что различие a priori и a posteriori не имеет ничего общего с вопросом о «врожденном» и «приобретенном», то здесь нет необходимости повторять это. Понятия «врожденное» и «приобретенное» суть каузально-генетические понятия и поэтому им не место там, где речь идет о *видах усмотрения*.

Поэтому для каждого, кто вообще понял отличие Apriori от данности индуктивного опыта, является само собой разумеющимся, что должна потерпеть неудачу всякая попытка сведения Apriori к «унаследованным предрасположенностям» по отношению к опыту, которые будто бы были созданы нашими филологическими «пращурами» (например, Спенсер), или к давлению традиций, т.е. тех видов связей представлений, которые постепенно закрепились в ходе исторического развития и сохранились в силу своей целесообразности, т.е. в силу своей способности определять деятельность в направлении «полезного» (как это воображает себе т.н. «прагматизм»). Однако как раз потому, что проблема «врожденного и «приобретенного» даже не затрагивается этим вопросом, но, с другой стороны, со всей остротой встает как проблема *осуществления* познания (каким бы оно ни было — a priori или a posteriori)

реальным индивидом, обладающим определенной природной организацией, то совсем не исключено, что априорные очевидности *фактически* реализуются человеком на всех этих путях (наследование, традиция, приобретение). Установившееся в конце концов в философии понимание того, что Apriori фундаментально отлично от всего «врожденного», было бы дурно использовано, если бы мы на этом основании стали полагать, что априорным может быть только такое усмотрение, которое «приобретено» или «приобретено самостоятельно». Ибо реализация априорного усмотрения вполне может основываться *и на врожденных задатках* — точно так же, как чувство цвета представляет собой некий «задаток» (весьма различно развитый), хотя тем самым отнюдь не затрагивается априорность геометрии цветов. Поэтому отнюдь не исключено, что *способность* к априорному усмотрению также может быть «врожденной», т.е. может наследоваться. [38] Эта способность может наследоваться и с принципиальными ограничениями, например, только в пределах определенной «расы» — так что другие расы не могли бы иметь соответствующие «априорные очевидности». Ибо природа Apriori отнюдь не предопределяет существования «общечеловеческих задатков», необходимых для обретения априорных очевидностей, как не предопределяет она и существования каких-то определенных детерминаций их фактического обретения вообще. С так называемыми «общечеловеческими задатками разума», которые будто бы представляют собой устойчивый набор «форм» или «идей» (этим идолом философии Просвещения), подлинное «Apriori» не имеет ничего общего, как и вид усмотрения в смысле сущностного вида — с *фактическим распространением способности* к этому усмотрению в пределах некоторого природного вида. Точно так же априорное усмотрение не теряет своего априорного характера только потому, что оно приобретается, например, благодаря «традиции». Конечно, нечто не *становится* априорным усмотрением только благодаря тому, что оно обретается через традицию или через наследование. Но оно и не теряет из-за этого своего априорного характера. То, что a priori очевидно, вполне может быть обретено индивидом и этими способами. Таким образом, для априорного усмотрения остается внешним, найдено ли оно самостоятельно или нет.

Если Кант часто отождествляет «априорное познание» также и с «самостоятельно найденным», то основание этого — в том, что для него Apriori предмета обязано своим происхождением *форме деятельности* духа и представляет собой прежде всего закон син-

теза. Если Apriori не есть изначальное *содержание созерцания* (а в производном смысле — и *предложение*, которое выполняется в таком содержании), но форма деятельности (напр., форма суждения), то необходимым следствием отсюда оказывается, конечно, то, что эту «деятельность» каждый может осуществить только самостоятельно, и поэтому оно с необходимостью оказывается чем-то *«самостоятельно обретенным»*. Мы, однако, уже ранее отвергли это толкование Apriori. Поэтому отпадает и это следствие!

Поэтому для нас здесь возникает совершенно новый ряд проблем, которые мы можем определить в общем как проблему фактического и наиболее целесообразного экономизирования тех видов деятельности, которые ведут к «априорному усмотрению»; но среди них «самостоятельное обретение »представляет собой лишь один вид. Что дает для обретения такого усмотрения фактическое взаимодействие наследования, традиции, воспитания, авторитета, собственного жизненного опыта и формирующейся на этой основе совести, что является наиболее целесообразным в экономически-техническом смысле, чтобы помочь человеку фактически обрести «а priori очевидное» в нравственном смысле, — это большой и весьма значительный круг вопросов, который не имеет ничего общего с вопросом о том, *что есть а priori очевидное*, но который именно поэтому не должен замалчиваться из-за этих ложных отождествлений, как и не должен решаться только в пользу «самостоятельно обретенного».

Все это имеет совершенно особое значение для этики. Те мыслители, которые близки к кантовской философии, предполагают здесь как нечто само собой разумеющееся, что *подлинное* нравственное усмотрение должно быть самостоятельно обретенным; точно также, как каждый в равной мере должен «быть в состоянии» усмотреть нравственно «очевидное». В той мере, в какой эти исследователи отказываются на место *усмотрения того, что является благом*, ставить что-либо иное, будь то «воля Бога», «унаследованные» инстинкты рода или расы, нравственную «традицию» или же приказы некоторого «авторитета», в той мере они, конечно же, полностью правы. Однако утверждение, что только усмотрение блага может изначально определять то, что является благом (и все следующие отсюда нормы желания и действия), не имеет ничего общего с вопросом о том, взаимодействие каких факторов деятельности лучше всего помогает обрести усмотрение блага и какой вклад вносят сюда традиция, наследование, авторитет, воспитание и самостоятельно обретенный опыт [39]. Только в

том случае, если принимать как предпосылку отвергнутые нами ранее толкования априоризма (формалистское, субъективистское, трансценденталистское), только тогда можно прийти к противоположному мнению.

Конечно, все сказанное нами ранее уже предполагает, что — как мы уже указывали — вообще существует нравственное *познание*, которое фундаментально отлично от нравственного *желания* и которое обосновывает желание блага; а также то, что место этического априори находится в сфере *нравственного познания, а не* в сфере желания. Если бы нравственное благо было «понятием» (а не материальной ценностью), которое обретало бы существование только благодаря рефлексии на акт воли или же на его особую форму, то этическое познание как независимое от нравственного желания было бы, конечно, невозможным. И поскольку каждый может желать только по своей воле (чужой же воле — если не произошло внушения — он может только «повиноваться»), то в таком случае или нравственное познание должно быть самостоятельно обретенным (т.е. обретенным по собственной воле), или же имеет место лишенное понимания повиновение приказам, по поводу которых невозможно знать, основываются ли они сами (как волевые акты) на нравственном усмотрении. Но эта альтернатива основывается на указанной выше ложной предпосылке [40].

В. МАТЕРИАЛЬНОЕ APRIORI В ЭТИКЕ.

Далее я хочу показать, что и в пределах ценностного Apriori формальное отнюдь не совпадает с Apriori вообще, а также раскрыть *основные виды* априорных сущностных отношений, которые здесь имеются. Здесь, однако, излагается не все, что относится к каждому из этих основных видов. Ведь иначе мы бы уже начали развивать позитивную этику, что не является нашей задачей в данной работе.

1. Формальные сущностные связи.

Среди априорных связей (чисто) *«формальными»* могут быть названы те, которые независимы от всех видов ценностей, ценностных качеств и от идеи «носителя ценностей» и которые коренятся в сущности ценности как ценности. В совокупности они составляют чистую аксиологию, которая в определенном смысле соответствует чистой логике. В ней тоже можно разделить чистое учение

о самих *ценностях* и [чистое учение] об *оценках* (соответствующих «теории предмета» и «теории мышления» в логике).

Прежде всего сюда относится тот сущностный факт, что все ценности (этические, эстетические и т.д.) распадаются на *позитивные* и *негативные* (так мы обозначаем их ради простоты). Это определяется *сущностью* ценностей и значимо совершенно независимо от того, что мы можем чувствовать те ли иные особые ценностные противоположности (т.е. позитивные и негативные ценности), такие, как "прекрасное-безобразное", "доброе-злое", "приятное-неприятное" и т.д.

Кроме того, сюда относятся некоторые «аксиомы», частично уже открытые Францем Брентано, которые a priori устанавливают *отношение бытия* к *позитивным* и *негативным* ценностям. Они таковы:

существование некоторой позитивной ценности само есть позитивная ценность;

существование некоторой негативной ценности само есть негативная ценность;

несуществование некоторой позитивной ценности само есть негативная ценность;

несуществование некоторой негативной ценности само есть позитивная ценность.

Далее, здесь следует назвать сущностные связи *между ценностью* и (идеальным) *долженствованием*. Прежде всего — то положение, что всякое долженствование должно быть обосновано ценностями, т.е. должны и не должны существовать только ценности; кроме того — те положения, что должны существовать только позитивные ценности, негативные же существовать не должны.

Кроме того — те связи, которые a priori значимы для *отношения бытия и идеального долженствования* и которые определяют их отношение к *имеющему и не имеющему право на бытие*. Так, имеет право на бытие все (позитивно) должное; не имеет — все недолжное; не имеет права не небытие все должное; но все недолжное имеет право на небытие [41].

Далее, сюда относятся те связи, что одна и та же ценность не может быть и позитивной и негативной; напротив, всякая не негативная ценность позитивна, а всякая не позитивная ценность негативна. Эти положения также не являются *применениями* законов противоречия и исключенного третьего; они не являются ими

уже потому, что речь идет отнюдь не об отношении предложений, к которым относятся эти законы, но о сущностных связях. Но они не являются и теми сущностными связями, которые существуют между бытием и небытием, как если бы здесь речь шла только о бытии и небытии ценностей. Скорее, эти связи существуют между самими ценностями, независимо от того, *имеют ли они бытие или не имеют* [42].

И им соответствует *принципы оценки*: невозможно считать *одну и ту же* ценность и позитивной, и негативной и т.д.

Я подчеркиваю, что открытые Кантом принципы представляют собой только особый случай этих формальных принципов оценки; однако они (ложно) были перенесены на *нравственную* сферу и (столь же ложно) были соотнесены не с оценкой, но непосредственно с волей, в то время как фактически они значимы для воли (и для стремления вообще) лишь в той мере, в какой они значимы для лежащей в основе воли (и стремления) оценки. Ибо «нравственный закон» Канта в его различных формулировках — это или требование избегать противоречия в целеполагании (а в субъективной или нормативной формулировке — требование «вносить свой вклад в образование царства таких целей), в котором любая цель может без противоречия сосуществовать с любой другой») или требование сохранять *последовательность* воления (т.е. быть «верным» самому себе), желать в одних и тех же условиях одного и того же (т.е. при одних и тех же условиях «эмпирического характера» и «окружающего мира») и т.д. [43]. Но при этом Кант довольно многого не замечает: 1. Того, что из этих «формальных» законов совершенно *невозможно* получить идею блага; того, что ценность «благо» есть, скорее, только *область применения* этих формальных ценностных законов (которые значимы для всех ценностей), и в этом применении «благо» и «зло» уже принимаются как предпосылки. 2. Того, что эти законы основываются на *данных в созерцании* сущностных связях (как и логические законы). 3. Того, что для отношений между ценностями они значимы точно так же, как и для отношений между оценками. 4. Того, что они суть законы *постижения ценностей* (поскольку они суть законы актов), а не изначальные законы воли.

С другой стороны, нам кажется, что Кант достиг в принципе верного негативного познания, а именно, он понял, что они *не* являются простыми применениями логических (теоретических) законов, т.е. не являются законами, которые только потому применя-

ются к нравственному поведению, что оно становится предметом *суждения*; он понял, что они во всяком случае являются и *непосредственными* законами нравственного поведения; хотя и — как он предполагает — прежде всего законами воли, а не оценки. Таково, как мне кажется, значение кантовского утверждения, что в них «разум становится *непосредственно* практическим».

Однако он совершенно превратно понимает (как, впрочем, и в теоретической области) смысл этих законов. Так, например, закон противоречия значим для всякого бытия не потому, что он значим для «мышления бытия»; наоборот, он значим для «мышления бытия», поскольку исполняющая его сущностная связь исполняется в всяком бытии (включая и фактическое мышление). Т.е. он означает: невозможно, чтобы в сфере предложений «А есть В» и «А есть не-В» были бы истинными предложениями, ибо *бытие* в соответствии со своей сущностью исключает это. Только из-за того, что одно из этих предложений («А есть В» и «А есть не-В») *противоречит* бытию, они оба могут стать *полагаемыми* в суждении предложениями. Если они — истинные предложения, то должно существовать некоторое различие, будь то между А одного и А другого предложения (А и А') или же между В (В и В'), или между их связками. Для суждений же имеет силу то, что невозможно фактически высказывать суждение «А есть В» и [одновременно] «А есть не-В», если в суждении имеется в виду одни и те же А и В и один и тот же вид их бытийной связи. Там, где кажется, что судят таким образом, на деле под одной и той же формулировкой скрываются различные суждения. Ибо *предложение* «было вынесено суждение «А есть В» и *предложение* «А есть не-В» a priori не могут сосуществовать (salva veritate *), поскольку это исключает само *бытие*. Таким образом, существование суждений этой формы недопустимо! И как раз на то, что таких суждений не существует, указывает — помимо прочего — закон противоречия.

В сфере *ценностей* существуют аналогичные отношения. Одно и то же, или один и тот же предмет, конечно, может быть оценен позитивно или негативно; однако он может быть так оценен только на основании *различных* интендированных в нем отношений ценностей. Если в «оценках» интендировано *одно и то же* ценностное отношение, то различаться могут только формулировки этой оценки. Поэтому та сущностная связь, что одно и то же ценностное отношение не может оцениваться и позитивно, и негатив-

но, находит себе исполнение в ценностных отношениях, лежащих в основе всех склонностей (говоря кантовским языком). Положение о том, что мы не можем желать некоторой ценности и в то же время испытывать к ней отвращение, очевидно. Там, где происходит подобное, за мнимо тождественной интенцией оценки скрываются *различные* отношения ценностей. Этот закон исполняется даже тогда, когда на оценку влияют самые непостоянные факторы — «причуды», «настроения» и т.д. Ведь оценки — тоже предметы отношений ценностей, которые могут быть даны в чувстве. Например, мы можем сожалеть по поводу малой ценности наших негативных оценок высших позитивный ценностей, т.е. по поводу того, что «наша оценка такова». Таким образом, суть нравственной «борьбы», происходящей в жизни, — не мнимая противоположность «логики» и «нелогичности» оценок, но истинная противоположность имманентной логики ценностных отношений, относящихся к области «блага», и логики остальных ценностных отношений, соответственно, — логики оценок «блага» и логики оценок прочих ценностей; здесь дело не в «неповиновении» принципам тождества и противоречия, как это полагает Кант, который (ложно) считает эти принципы нормами нашего суждения (и желания). Тот, кто, например, имеет различные желания в одинаковых ситуациях, например, тогда, когда речь идет об идентичном правовом вопросе, считает, что должен по-разному относиться к другу и к врагу, или тот, кто (в случае, когда он имеет такие же права, как и другой) считает себя в праве извлечь из некоторой ситуации пользу, но отказать в этом другому, или тот, кто изменяет некоторое волевое решение без достаточных новых оснований (которые относятся к сфере релевантных для данного случая положений дел), — все они не «грешат» — как думает Кант — против этих «законов», но заблуждаются в отношении области их применения. Один считает ситуации (как в случае с врагом и другом) различными, в то время как они тождественны; второй оценивает свою ситуацию как отличающуюся от ситуации другого; третий считает положение дел изменившимся, в то время как оно осталось прежним. Но если они впадают в *заблуждения*, то основанием этого выступает их *злая* воля, которая, таким образом, никогда не может пребывать «в неповиновении» этим законам, но, скорее, *с необходимостью* их исполняет.

2. Ценности и носители ценностей.

Во-вторых, существуют априорные связи между *ценностями* и *носителями ценностей* — в соответствии с их сущностями. Я выделю опять-таки только некоторые из них в качестве примеров. Так, нравственно добрыми или злыми могут быть (изначально) только *личности*, а все остальное — только *в отношении к личностям*, сколь бы опосредованным это «отношение» не было. Свойства личности, если они (соответственно правилам) варьируются в зависимости от *доброты личности*, называют добродетелями [44]; пороками они называются в том случае, если варьируются в зависимости от ее порочности. Волевые акты и поступки также являются добрыми или злыми лишь в той мере, в какой в них мы со-постигаем и деятельных *личностей* [45].

С другой стороны, личность никогда не может быть, например, «приятной» или «полезной». *Эти* ценности суть, скорее, *ценности вещей и событий*, причем *по самой своей сущности*. И наоборот: не существует нравственно добрых или злых вещей и событий.

Так, все эстетические ценности в соответствии с сущностной закономерностью суть, во-первых, ценности *предметов*; во-вторых, ценности предметов, полагание реальности которых (в той или иной форме) снято, которые, таким образом, наличествуют как *«видимость»*, пусть даже феномен реальности, как, например, в исторических драмах, составляет часть содержания «образно» данного предмета-видимости [Scheingegenstand]; в третьих, ценности, которые оказываются связанными с предметами только благодаря своей *наглядной образности* (в отличие от простой «мыслимости»).

Напротив, *этические* ценности вообще суть, во-первых, ценности, носители которых не могут быть даны как «предметы», поскольку по своей сущности они относятся к *личностной* (и актной) стороне. Ведь личность никогда не может быть дана нам в качестве «предмета», равным образом и акт [46]. Как только мы каким-либо образом «опредмечиваем» какого-то человека, мы тем самым *с необходимостью* теряем из поля зрения носителя нравственных ценностей.

Во-вторых, они являются ценностями, которые по своей сущности связаны с носителями, данными в качестве *реальных*; и никогда — с простыми видимостями, образными предметами. Даже в пределах произведения искусства, например, некой драмы, в которой они появляются, их носители все же должны быть даны в качестве «как бы» реальных носителей (несмотря на тот факт, что эти носители, данные «как реальные», являются частью эстетической видимости, предмета-образа).

Далее, не существует сущностной необходимости, которая связывала бы их с наглядно-образными носителями; напротив, они могут проявляться и в *помысленных* носителях.

Так же, как носителями ценностей «добро» и «зло» являются личности, так и носителями ценностей «благородство» и «низость» (или «дурное») — *«живые существа»*. Т.е. обе эти весьма важные ценностные категории (которые остались незамеченными Кантом из-за его ложного дуализма) по своей сущности суть «ценности жизни», или «витальные ценности». Поэтому, с одной стороны, они присущи не только людям, но и животным, растениям и вообще всем живым существам; с другой стороны, они не могут быть присущи вещам, как ценности приятного и полезного. [47] *Живые существа* — не «вещи», тем более — не телесные вещи. *Они представляют собой последний вид категориальных единств* [48].

3. «Высшие» и «низшие» ценности.

Всему царству ценностей присущ особый порядок, который состоит в том, что ценности в отношениях друг к другу образуют некую «иерархию», в силу которой одна ценность оказывается «более высокой» или «более низкой», чем другая. Эта иерархия, как и разделение на «позитивные» и «негативные» ценности, вытекает из самой сущности ценностей и не относится только к «известным нам ценностям» [49].

То, что некая ценность является «более высокой», чем другая, постигается в особом акте познания ценностей, который называется *«предпочтением»*. Нельзя сказать, что «высота» ценности постигается точно так же, как и сама отдельная ценность, и что *затем* более высокая ценность «предпочитается» или ею «пренебрегают». Скорее, то, что ценность является «более высокой», по своей сущности «дано» только в *самом* предпочтении. Если это отвергают, то основанием здесь служит то, что предпочтение ложно отождествляют с «выбором» вообще, т.е. с актом стремления. Этот последний, конечно, уже должен быть обоснован познанием того, что некая ценность является более высокой, ведь мы выбираем из возможных целей ту, которая обоснована более высокой

ценностью. Но «предпочтение» происходит без всякого стремления, выбора, желания. Ведь говорим же мы: «Я предпочитаю розу гвоздике» и т.д., даже не помышляя о каком-то выборе. Всякий «выбор» — это выбор между одним и другим действием. Напротив, предпочтение возможно и по отношению к благам или ценностям. Первое (т.е. предпочтение *благ*) может быть названо также *«эмпирическим* предпочтением».

Напротив, *априорно* то «предпочтение», которое происходит по отношению к *самим ценностям* — независимо от «благ». Такое предпочтение всегда одновременно охватывает целостные (неопределенно большие) комплексы благ. Тот, кто «предпочитает» благородное приятному, будет обладать (индуктивным) опытом совершенно других *миров благ*, чем тот, кто этого не делает. Таким образом то, что некая ценность обладает более высокой ценностью, «дано» нам не «до» предпочтения, но *в самом* предпочтении. Поэтому там, где мы выбираем цель, которая обоснована более низкой ценностью, в основе всегда лежит *заблуждение предпочтения.* Здесь не место говорить о том, как возможны такие заблуждения предпочтения.

Но, с другой стороны, нельзя сказать, что «высота» ценности «означает» только то, что она — ценность, которую «предпочитают». Ибо если и высота ценности дана «в» предпочтении, то эта высота, тем не менее, есть обоснованное *сущностью* самой ценности отношение. Поэтому сама *«иерархия ценностей»* есть нечто абсолютно неизменное, в то время как «правила предпочтения», возникающие в истории, принципиально вариабельны (это — вариация, которая весьма значительно отличается от постижения новых ценностей).

Если происходит акт предпочтения, то совсем нет необходимости, чтобы в чувствовании было дано множество ценностей. Тем более нет необходимости, чтобы такое множество было дано в качестве того, что «обосновывает» акт предпочтения.

Что касается первого, то бывают и такие случаи, когда, например, некоторое действие дано нам как более предпочтительное, чем все другие действия, хотя мы и *не* думаем об этих действиях и не имеем о них подробных представлений. Этот акт должно сопровождать лишь сознание «возможности предпочесть другое» [50]. Такое чувствование ценности может сопровождаться и сознанием того, что эта ценность является более высокой, хотя соответствующая ценность, по сравнению с которой первая ценность является более высокой, *не дана фактически* [51]; достаточно того, что

эта другая ценность намечена в некотором определенном «осознании направленности». И именно тогда, когда предпочтение *определеннее всего* (так что нет никаких предварительных колебаний), и когда то, что некоторая чувствуемая ценность является более высокой, одновременно дано самым очевидным образом, именно тогда налицо этот случай. Наконец, в предпочтении может быть дан и тот факт, что «существует ценность более высокая, чем та, что дана в чувстве», хотя *сама* эта ценность и не присутствует в чувстве [52]. При этом то, что ценность b — выше, чем ценность a, может быть «дано» *как* в *предпочтении* b a, *так* и в *пренебрежении* a ради b. Тем не менее, эти два способа постижения одного и того же иерархического отношения фундаментально различны. Конечно, то, что оба вида актов могут привести к одному и тому же иерархическому отношению, само есть априорная связь. Однако существует и различие. Это различие отчетливо проявляется даже в характерах! Существуют специфически «критические» нравственные характеры — они становятся крайне «аскетическими», — которые реализуют то, что некоторые ценности выступают как более высокие, только через «пренебрежение»; им противостоят позитивные характеры, которые только «предпочитают» и для которых «низшие» ценности становятся видимыми только с той вершины, которой они достигли в предпочтении. В то время как первые стремятся к «добродетели» в борьбе против «пороков», вторые как бы погребают пороки под вновь приобретенными добродетелями.

«Предпочтение» как акт следует полностью отделять от способа его реализации. Эта последняя может выступать как особая деятельность, которую мы переживаем в ее осуществлении; в особенности так бывает тогда, когда речь идет о ясно *осознаваемом*, *«взвешенном»* предпочтении какой-то одной из многих данных в чувстве ценностей. Но она может протекать и совершенно *«автоматически»*, так что мы не осознаем никакой «деятельности», и более высокая ценность появляется для нас как бы «сама собой», как в случае «инстинктивного» предпочтения. И в то время как в первом случае мы должны с трудом пробиваться к более высокой ценности, во втором она словно «притягивает» нас к себе, например, тогда, когда нас захватывает «энтузиазм» самоотдачи ради высшей ценности. Акт предпочтения и в том, и в другом случае один и тот же.

Поскольку все ценности в соответствии со своей сущностью образуют иерархию, т.е. выступают по отношению друг к другу как

высшие и низшие, причем это отношение может быть постигнуто только «в» предпочтении и пренебрежении, то и само «чувствование» ценностей с сущностной необходимостью обосновано «*предпочтением*» и «*пренебрежением*». *То есть дело отнюдь не обстоит* таким образом, будто чувствование ценности или многих ценностей «обосновывает» способ предпочтения; как если бы предпочтение в качестве некоторого вторичного акта «привходило» к ценностям, постигнутым в первичной интенции чувствования. Напротив, всякое *расширение* ценностного поля (например, некоторого индивида) происходит только «в» предпочтении и пренебрежении. Только ценности, изначально «данные» в этих актах, затем могут «чувствоваться» — вторичным образом. Таким образом, та или иная *структура предпочтения и пренебрежения выделяет* те ценностные качества, которые мы чувствуем.

Поэтому ясно, что иерархия ценностей *никак не может быть дедуцирована* или выведена. Какая ценность является «более высокой» — это нужно постигать каждый раз заново в акте предпочтения или пренебрежения. Для этого существует *интуитивная «очевидность предпочтения»*, которая не может быть заменена никакой логической дедукцией.

Однако вполне можно и должно задать вопрос о том, нет ли *априорных сущностных связей* между такой характеристикой бытия ценности, как ее относительное *место в иерархии*, и *другими* ее сущностными особенностями.

Здесь выделяются прежде всего различные — соответствующие уже обычному жизненному опыту — признаки ценностей, вместе с которыми возрастает, как кажется, их «высота»; но все они сводятся, вероятно, к *одному*:

Так, ценности кажутся тем более «высокими», чем они *долговечнее* (dauerhafter); равным образом, тем более высокими, чем *менее* они причастны «*экстенсивности*» и *делимости*; также тем более высокими, *чем менее они «обоснованы» другими ценностями*; также тем более высокими, чем *«глубже» «удовлетворение»*, связанное с постижением их в чувстве; наконец, тем более высокими, чем *менее* их чувствование *относительно* к полаганию определенных сущностных носителей «чувствования» и «предпочтения».

1. Жизненная мудрость всех времен учит предпочитать долговечные блага преходящим и изменчивым. Однако для философии эта «жизненная мудрость» — только «проблема». Ибо если речь здесь идет о «*благах*», а под «*долговечностью*» подразумевается величина объективного времени, в течение которого существуют эти блага, то у этого положения весьма мало смысла. Любой «огонь» и любая «вода», любой механический случай могут разрушить, например, произведение искусства, обладающее высочайшей ценностью; любая «раскаленная капля» — как выражается Паскаль — может уничтожить здоровье и жизнь здоровейшего; любой «кирпич» может потушить огонь гения! «Кратковременность существования» безусловно ничего не отнимает от высоты ценности предмета! Если бы «долговечность» в этом смысле мы сделали критерием высоты ценности, то мы бы выбирали то направление (являющееся принципиальным заблуждением), которое составляет саму сущность определенных видов «морали», в особенности всех «пантеистических» видов. В этом тип морали сентенция, которую мы встречаем в повседневной жизни, и согласно которой человек «не должен привязывать сердце свое к преходящему», а «высшее благо» — то, которое не причастно временному изменению, получает как бы философскую формулировку. Так, она была весьма выразительно представлена Спинозой в начале его сочинения «De emendatione intellectus»*.[53] Влюбись в ничто! Ни в человека, ни в зверя, ни в семью, ни в государство, ни в отечество, ни в какой-то иной позитивный образ бытия или ценности — ибо все они «преходящи» — так звучит эта усталая мудрость! Страх и ужас перед возможным уничтожением блага толкают здесь ищущего во все более и более расширяющуюся «пустоту» — и от страха потерять позитивные блага он в итоге не может обрести *ничего*[54]. Но ясно, что простая объективная долговечность благ во времени никогда не сможет сделать их более ценными.

Однако совершенно иное значение имеет то положение, согласно которому *ценности* (а не блага), которые являются более высокими, и в феноменальном плане «даны» по отношению к более низким ценностям как более *«долговечные»*. *«Длительность»* — это, конечно, в первую очередь некий *абсолютный и качественный временной феномен*, который отнюдь не представляет собой только отсутствие «последовательности», но есть столь же *позитивный* модус наполнения времени содержаниями, как и последовательность[55]. Хотя то, *что* мы (в сравнении с чем-то другим) называем «длительным», может быть относительным, сама длительность как феномен не относительно, но абсолютно отлична от факта «последовательности» (соответственно, изменения). И *долговечна* та ценность, которая имеет в себе феномен «способность-существования-сквозь-время» — причем совершенно безразлично,

как долго существует ее вещный носитель. И эта «длительность» присуща уже той или иной разновидности «ценности чего-либо». Так, например, когда мы осуществляем акт любви к некоторой личности на основе ее ценности как личности. В этом случае как в *ценности*, на которую мы направлены, так и в переживаемой ценности *акта любви* заключен *феномен длительности*, а потому — и «продления» этих ценностей и этого акта. Если бы некто принял внутреннюю установку, которая соответствует предложению: «Я люблю тебя *сейчас*» или «некоторое время», то это противоречило бы сущностной связи. А эта сущностная связь *существует* — безразлично, как долго *фактически* сохраняется действительная любовь к действительной личности в объективном времени. Например, если мы обнаруживаем, что эта связь личностной любви с длительностью уже *не* исполняется в фактическом опыте, что приходит время, когда мы «больше не любим» эту личность, то мы обычно говорим одно из двух — или: «Я обманывался, я не любил эту личность; то, что я считал любовью, было только сообществом, основанным на интересах и т.п.»; или же: «Я заблуждался по поводу этой реальной личности и по поводу ее ценности». Ибо «sub specie quadam aeterni» * принадлежит к *сущности* подлинного акта любви. С другой стороны, на этом примере мы можем ясно увидеть, что простая фактическая длительность некоторого сообщества, конечно же, совсем не доказывает, что именно любовь — та связь, которая его обосновывает. Сообщество, основанное на интересах или привычке, например, также могут фактически сохраняться неопределенно долгое время, так же долго, или еще дольше, чем фактическая «личностная любовь». И тем не менее, в *сущности сообщества, основанного на интересах*, т.е. уже в сущности его интенции и являющей себя в ней ценности — а именно, пользы — и по сравнению с любовью и относящимся к *ней* ценностям заключено то, что это сообщество является *«преходящим»*. Нечто чувственно приятное, которым мы наслаждаемся, и соответствующее «благо» могут иметь длительность малую или большую (в объективном времени); и точно так же — фактическое *чувствование* этого приятного! И тем не менее, в *сущности* этой ценности заключено то, что она, по сравнению, например, с ценностью здоровья, а тем более — по сравнению с ценностью «познания», дана *«как изменчивая»*; причем в каждом акте ее постижения.

Отчетливее всего это проявляется при сравнении качественно различных *актов*, в которых мы чувствуем ценности, а также при

сравнении *ценностей* этих переживаний [56]. Так, например, в *сущности* «блаженства» и его противоположности, «отчаяния», заключено то, что они *сохраняются* и *«длятся»* в вариациях (im Wechsel) «счастья» и «несчастья» — независимо от того, как долго они существуют объективно; в сущности «счастья» и «несчастья» — то, что они сохраняются и длятся в вариациях «радости» и «страдания»; в сущности «радости» и «страдания» [57] — то, что они сохраняются в вариациях, например, (витальных) «удовлетворения» и «неудовлетворения»; в сущности этих последних — то, что они сохраняются и длятся в вариациях состояний чувственного удовольствия и боли. Здесь уже в «качестве» соответствующих переживаний-чувств с сущностной необходимостью содержится и *«долговременность»*; кому бы и когда бы они ни были фактически даны, какова бы ни была их фактическая длительность, они даны как «длящиеся» или «изменяющиеся». Мы переживаем в них самих, там, где мы их переживаем — не будучи вынужденными ожидать опыта их фактической длительности — некоторую определенную «долговременность», а тем самым — и определенную меру временной «распространенности» в душе и некоторого «проникновения» в личность, которые принадлежат к ее *сущности*.

Итак, этот «критерий» «высоты» ценности без сомнения имеет определенное значение. Низшие ценности по своей сущности — «наиболее преходящие», высшие — одновременно «вечные» ценности. И это совершенно не зависит от, например, того, что всякое чисто чувственное чувство может «притупиться», и от тому подобного, что относится только к психофизическим свойствам особых *носителей* чувств.

Другой вопрос — является ли этот «критерий» изначальным сущностным критерием высоты ценности.

2. Несомненно и то, что ценности тем «выше», *чем менее они «делимы»* — это в то же время значит: чем в меньшей мере они должны *«разделяться»* тогда, когда к ним становятся причастны многие [индивиды]. Тот факт, что причастность многих [индивидов] к «материальным» благам возможно только через их деление (кусок ткани, каравай хлеба и т.д.), имеет свое последнее *феноменологическое* основание в том, что *ценности чувственно приятного по своей сущности* являются отчетливо *экстенсивными* [58], а соответствующие им переживания чувств выступают как локализированные в теле и столь же экстенсивные. Так, сладкое обладает распространением на сахаре, а соответствующее чувственное чувство — на «языке». Этот простой феноменологичес-

кий факт, который связан с сущностью этого вида ценностей и этого состояния чувств, имеет своим следствием то, что и *материальные «блага»* могут быть распределены только так, что *разделяются* они сами и что их ценность изменяется пропорционально изменению их вещной величины — причем в той мере, в какой они еще не оформлены, т.е. выступают как «чисто» материальные блага. Так, например, кусок ткани — приблизительно — вдвое более ценен,чем половина этого куска. Величина ценности связана здесь с величиной ее носителя. Крайней противоположностью тут является, например, «произведение искусства», которое изначально «неделимо»; «кусочек» произведения искусства существовать не может. Поэтому сущностные законы абсолютно исключают то, что одна и та же ценность типа «чувственно приятное» может чувствоваться — и служить предметом наслаждения — для множества существ, если *не* подвергается делению ее носитель и тем самым она сама. Поэтому в самой *сущности* этого вида ценностей уже заключен «конфликт интересов», как относительно стремления к реализации этих ценностей, так и относительно наслаждения ими — даже если мы отвлечемся от величины наличных благ (которая приобретает вес только для социальной хозяйственной ценности материальных благ). Но это означает также, что в сущности этих ценностей заключено *разделение*, а не объединение тех индивидов, которые их чувствуют [59].

Иначе дело обстоит — если выбрать нечто совершенно противоположное — с ценностями «святого»; равным образом — и с ценностями «познания», красоты и т.д. и соответствующими им *духовными* чувствами. У них отсутствует как причастность протяжению и делимость, так и необходимость деления их носителей в том случае, если их чувствует или переживает *множество* существ. Произведение духовной культуры может одновременно постигаться, а его ценность — становиться предметом чувства и наслаждения неопределенно многими [индивидами]. Ибо сущность ценностей этого вида определяет то, что они могут *передаваться неограниченно* и *не* подвергаясь какому-либо разделению или умножению (это положение только по видимости становится относительным из-за существования носителей этих ценностей и их материальности, как и из-за ограниченности доступа к этим носителям, например, недоступности материальных носителей произведений искусства, книг и т.д.). Но ничто не *объединяет* существа столь непосредственно и тесно, как общее поклонение и почитание «святого», которое согласно своей сущности исключает

необходимость «материального» носителя — но не материального символа. И в первую очередь — почитание «абсолютно» и «бесконечно святого», бесконечной святой личности — *«божественного»*. Эту ценность — «Божественное» — в принципе может «усвоить» любое существо, именно потому, что она — *самая неделимая*. Сколь бы ни были значительны *разделения* среди людей, которые производило то, что фактически считалось в истории «святым» (например, в религиозных войнах и конфессиональных спорах), тем не менее, уже в *сущности интенции святого* содержится то, что она *объединяет* и *связывает*. Всякая возможность разделения связана здесь только с его *символами* и *техниками* — а не с ними *самим*.

Но хотя и несомненно, что здесь идет речь о «сущностных связях» (как это показывают примеры), все же встает вопрос о том, определяет ли критерий протяженности и делимости изначальнейшую сущность «высших» и «низших» ценностей.

3. Я говорю, что ценность вида b *«обосновывает»* ценность вида a в том случае, если определенная отдельная ценность a может быть дана только тогда, когда уже дана какая-то определенная ценность b; и это — с сущностной закономерностью. Но в таком случае та или иная «обосновывающая» ценность, т.е. здесь ценность b, выступает и как *«более высокая»* ценность. Так, ценность *«полезного»* «обоснована» ценностью *«приятного»*. Ведь «полезное» — это ценность того, что раскрывает себя уже в непосредственном созерцании (без умозаключений) как «средство» для достижения чего-либо приятного, например, ценность «орудий». Без приятного нет и «полезного». С другой стороны, ценность приятного — я имею в виду приятное как ценность — в соответствии с сущностными закономерностями «обоснована» витальной ценностью, например, ценностью здоровья; а чувствование приятного (соответственно, его ценность) обоснована ценностью чувствования живого существа (например, его свежестью, силой), которое постигает эту ценность приятного в своем чувственном чувстве. Однако чисто витальная (субъективная) *«ценность жизни»* — независимая от всех духовных ценностей — *не* исчерпывает себя в чувстве приятного, но *управляет* полнотой качеств и величиной ценностей «приятного», которые чувствует то или иное существо. Это положение в качестве сущностного закона совершенно независимо от любого *индуктивного опыта*, который относится, например, к связям фактического здоровья и фактической болезни человека и его чувств удовольствия и неудоволь-

ствия — не зависимо, например, от тех фактов, что многие легочные болезни, смерть от удушья в определенной фазе или эйфория при параличе и т.д. связаны с сильными чувствами удовольствия, что вырывание ногтя (несмотря на незначимость существования этого органа для всего жизненного процесса) вызывает большую боль, чем удаление коры головного мозга (несмотря на смертельность этой операции) и т.п. Ибо *очевидно*, что ценность приятного в условиях *болезненной* жизни *подчинена* ценности приятного в условиях *здоровой* жизни. Кто — будь он даже величайшим несчастливцем — стал бы завидовать эйфории паралитика? Вышеназванные факты показывают только то, что мы должны различать между витальным благом всего организма (как носителя ценностей жизни) и благом его частей, например, органов, тканей и т.д. (как носителей жизненных ценностей). Нижняя граница ценности жизни, или «смерть», в соответствии с законами сущностей устраняет и ценность приятного (соответственно, и всю сферу ценностей приятного и неприятного). Таким образом, этот ценностный ряд «обосновывает» некоторая *позитивная* жизненная ценность.

Хотя ценностный ряд *благородного* и *низкого* и независим от ценностного ряда подлинно *духовных* ценностей (например, ценностей познания, красоты и т.д.), все же и этот ценностный ряд обоснован последним. Ибо лишь в той мере, в какой сама *жизнь* (во всех ее формациях) *есть* носитель ценностей, которые в абсолютно объективной иерархии ценностей обладают определенной высотой, лишь в этой мере она фактически *имеет* эти ценности. Но такая «иерархия» может быть постигнута только в *духовных* актах, который не обусловлены витально. Например, представление о том, что человек является наиболее ценным из всех живых существ, было бы только «антропоморфной» фантазией, если бы ценность этого ценностного познания, как и *все* духовные ценности (а тем самым и ценность этого познания — «человек есть наиболее ценное из всех живых существ») была бы «относительна к человеку». Однако фактически это положение «истинно» «для» человека независимо от человека (понимая это «для» в объективном смысле). Лишь в той мере, в какой существуют духовные ценности и духовные акты, в которых они постигаются, *жизнь как таковая* — отлекаясь от дифференциации среди витальных ценностных качеств — обладает некоторой ценностью. Если бы ценности были «относительны» к жизни, то *сама жизнь не имела бы никакой ценности*. Она сама была бы безразличным к ценностям бытием.

Но *все* возможные ценности «обоснованы» *ценностью бесконечного личностного духа и «миром ценностей»*, существующих для него. Акты, постигающие ценности, лишь в той мере сами постигают абсолютно объективные ценности, в какой они осуществляются *«в»* нем самом, и ценности лишь в той мере суть абсолютные ценности, в какой они являют себя в этом царстве.

4. В качестве критерия высоты ценностей выступает и *«глубина удовлетворения»*, которое сопровождает уже их чувствование. Конечно, их «высота» не *исчерпывается* «глубиной удовлетворения». Тем не менее то, что *«более высокая ценность»* дает и *«более глубокое* удовлетворение», есть сущностная связь [60]. То что здесь обозначается как «удовлетворение», не имеет ничего общего с *удовольствием*, хотя и «удовольствие» может выступать как его следствие. «Удовлетворение» есть *переживание исполнения*. Оно появляется только тогда, когда некоторая интенция ценности исполняется благодаря ее появлению. *Без предположения* о существовании объективных ценностей не может быть никакого «удовлетворения». Но, с другой стороны, удовлетворение отнюдь не связано необходимо со *«стремлением»*. Оно еще отличается от переживания исполнения, например, при реализации чего-то желаемого или при появлении ожидаемого, хотя эти последние могут выступать как его особые случаи. Чистейший случай «удовлетворения» дан как раз в спокойном чувстве и в полном чувственном «обладании» некоторым позитивным, имеющим ценность благом, т.е. тогда, когда молчит всякое «стремление». Нет необходимости и в том, чтобы стремление *предшествовало* удовлетворению. «Удовлетворение» подготавливает уже и простое постижение ценностей, независимо от того, были ли они даны заранее в некотором стремлении или желании как «подлежащие реализации», или нет. Но от «ступени» удовлетворения мы должны отличить ее *«глубину»*, которую мы должны рассмотреть здесь. «Более глубоким», чем другое, мы называем удовлетворение *от* чувствования ценностей тогда, когда его бытие оказывается *независимым* от чувствования другой ценности и от связанного с ним «удовлетворения», а это последнее — независимым от первого. Так, например, совершенно особенным феноменом является то, что чувственные удовольствия или невинные внешние радости (например, праздник или прогулка) «удовлетворяют» нас тогда и только тогда, когда мы чувствуем себя «удовлетворенными» «в центральной» сфере нашей жизни — там, где речь идет о «серьезных» ве-

щах. Лишь на фоне этой более глубокой удовлетворенности может звучать и полностью удовлетворенный смех, и, напротив, при неудовлетворенности в этих центральных слоях нашего бытия место полного удовлетворения при чувствовании низших ценностей тотчас занимают «неудовлетворенные» безостановочные поиски *ценностей наслаждения*, так что можно сделать вывод, что каждая из тысячи форм практического гедонизма всегда есть лишь знак «неудовлетворенности» высшими ценностями, ибо уровень *стремления* к удовольствию находится в обратном отношении к глубине удовлетворения ценностью и ее местом в иерархии.

Но хотя эти критерии высоты ценности действительно покоятся на сущностных связях, *последний* смысл этой высоты они все же указать не могут. Нет ли еще более глубокого принципа, чем уже названные, благодаря которому мы могли бы понять окончательный смысл этой высоты? И из которого могли бы быть выведены ранее названные критерии?

5. Хотя «объективность» и «фактичность» присущи всем «ценностям» и хотя их связи *независимы* от реальности и от реальной связи благ, в которых они действительны, тем не менее, между ними есть одно различие, которое, однако, не имеет ничего общего с априорностью и апостериорностью: это — *ступени «относительности ценностей» или же их отношение к абсолютным ценностям»* [61].

Основополагающая взаимная сущностная связь между актом и предметом служит основанием того, что мы не можем здесь предполагать и объективное существование ценностей и видов ценностей (совершенно отвлекаясь и от действительных благ, которые служат носителями ценностей этого вида), там где не присутствуют относящиеся к переживанию этих видов ценностей виды актов и функций. Так, например, для существа, неспособного к чувственным чувствам, не существует и ценности приятного. Однако для него существует тот факт, «что бывают существа, способные к чувственному чувству» и «*что они чувствуют ценности приятного*» — а также *ценность* этого факта и его отдельных проявлений.

Однако *сама* ценность *приятного* не существует для существа, помысленного таким образом. Никто не отважится думать, что Бог, например, *преживает* все те ценности приятного, которые переживают животные и люди. В этом смысле я и говорю, что ценность приятного *«относительна»* к «чувственно-чувствующим»

существам; а ценностный ряд «благородного и низкого», например, относителен к «живым существам». Напротив, я говорю, что *абсолютные ценности* — те, которые существуют для «чистого» чувства (предпочтения, любви), т.е. для чувства, *независимого* в способе и законах своего функцинирования от *сущности* чувственности и от *сущности* жизни. Таковы, например, *нравственные* ценности. В *чистом* чувстве мы все же можем — не используя чувственные функции чувства, благодаря которым мы (или другие) наслаждаемся приятным, — «понять» чувство этих ценностей (причем именно через чувство); но мы *сами* не можем их чувствовать. Так и Бог может «понять» боль, не чувствуя ее.

Такая относительность самого бытия *видов* ценностей не имеет, конечно, *ничего* общего с совершенно иной относительностью *видов благ*, которые выступают как носители того или иного вида ценностей. Ибо эти виды благ *кроме того* относительны и к особой фактической конституции, т.е. психофизической конституции соответствующих реальных существ. Такие факты, как тот, например, что те вещи, которые для одних животных являются ядами, для других выступают как пища, или что для извращенного влечения того или иного члена вида приятным является то, что для нормального члена «неприятно» или «болезненно» и т.д., эти факты определяют лишь относительность ценностей *в их отношении* к соответствующим *благам*; но они совсем не доказывают относительность бытия самих ценностей. Эта относительность есть относительность «второго порядка», и она не имеет ничего общего с относительностью «первого порядка». Но эту относительность самих *видов* ценностей нельзя свести к относительности благ (*в отношении* к видам ценностей). Они сущностно различны. Так, например, между относительными ценностями существуют «априорные» связи, но их не существует между благами [62].

Принимая *этот* смысл слов "относительное" и "абсолютное", я утверждаю как сущностную связь то, что ценности, данные в непосредственной интуиции *«как более высокие»*, в то же время суть те, которые *в* самом чувствовании и предпочтении (т.е. не только в размышлении) даны как *более близкие* к *абсолютной* ценности. Существует *непосредственное* чувство «относительности» ценности, совершенно независимое от «суждения», и для этого чувства вариативность относительной ценности при одновременном постоянстве менее «относительной» ценности (идет ли речь о вариации и постоянстве «длительности», «делимости» или «глубины удовлетворения») является, конечно, *подтверждением*, но не

доказательством. Так, ценность познания истины или же тихая, покоящаяся в себе красота произведения искусства обладают — совершенно независимо от проверки их устойчивости «опытом жизни», который, возможно, значительно чаще уводит нас от истинных абсолютных ценностей, чем приводит к ним — некоторой *феноменальной отделимостью* от одновременного чувства нашей *жизни*, и тем более — от наших чувственных состояний; так, в подлинном чистом акте к любви личности уже в его переживании — без проверки ее устойчивости в изменчивых обстоятельствах счастья и страдания внутренних и внешних жизненных судеб — *ценность* этой личности может быть отделена от всех одновременно существующих, данных в чувстве ценностных слоев нашего личного ценностного мира, если мы переживаем ее как связанную с нашими чувствами и жизненными чувствами, так что для нее совершенно *непосредственно*, уже в способе данности этой ценности дается *гарантия* (а не «умозаключение») относительно того, что это — абсолютная ценность. То, что дает нам эту абсолютную *очевидность* абсолютной ценности, — это не фактическая устойчивость в опыте и не возможность универсализировать суждение: «Это абсолютная ценность для *всех* моментов в нашей жизни»; напротив, это *данная в чувстве абсолютность* этой ценности, которая заставляет нас чувствовать уже саму мысль об отказе от нее в пользу других ценностей как *«возможную* вину» и «падение» с уже достигнутой высоты нашего ценностного существования.

В то время как «относительность» ценностей к благам (а тем самым — и к нашей психофизической конституции) обнаруживается только с помощью суждения и умозаключения — с помощью сравнения и индукции, — *эти относительность и абсолютность непосредственно даны и в чувстве*. Здесь акты сравнения и индукции, относящиеся к сфере суждений, могут скорее скрыть, чем прояснить для нас непосредственный факт «относительности» или «абсолютности» ценности, которые даны в самом ее чувствовании. В нас есть некоторая *глубина*, в которой мы всегда неявно знаем, как обстоит дело с «относительностью» переживаемых нами ценностей [63]; как бы мы ни старались скрыть ее от себя с помощью суждения, сравнения и индукции.

Таким образом, сущностным (самым изначальным) признаком «более высокой ценности» является то, что она *менее «относительна»*, сущностным признаком «высочайшей» ценности — то, что она *«абсолютна»*. Другие сущностные связи основываются на этой связи.

4. Априорные отношения между высотой ценности и «чистыми» носителями ценностей.

От всякой этики мы должны прежде всего требовать установления порядка «высших» и «низших» ценностей, который коренится в самой сущности ценностей — поскольку он независим от всех возможных позитивных систем благ и целей. Здесь мы не можем ставить себе такую задачу. Здесь достаточно обозначить *виды* априорных порядков ценностей.

Мы обнаруживаем здесь два порядка, один из которых упорядочивает по рангу высоту ценностей, определенную в соответствии с ее *сущностным носителем*; другой, напротив, представляет собой *чисто материальный* порядок; он порядок фундаментальных единиц *рядов ценностных качеств*, которые мы назовем *«ценностными модальностями»*.

Прежде всего речь здесь пойдет о первом из этих порядков. По контрасту со вторым он может быть назван относительно *«формальным»*.

Сначала я кратко рассмотрю ценности в связи с их *сущностными носителями*.

a. Личностные и предметные ценности.

Под «личностными ценностями» мы понимаем здесь все ценности, которые *непосредственно* присущи *личности*. Под *предметными ценностями* — все ценности и ценные *вещи*, которые представляют «блага». «Блага» могут быть материальными (блага для наслаждения и полезные блага), витально ценными (например, все хозяйственные блага) и «духовными», как, например, наука, искусство и т.д., то есть «культурные блага» в собственном смысле слова. Напротив, к личностным ценностям относятся: 1. ценности *«самой» личности* и 2. *ценности добродетелей*. В этом смысле личностные ценности по своей сущности являются *более* высокими, чем ценности предметные.

b. Собственные и чужие ценности.

Разделение ценностей на *«собственные»* и *«чужие»* не имеет ничего общего с разделением на ценности личностные и предметные. Ведь как собственные, так и чужие ценности могут быть и «предметными», и «личностными»; точно так же — «ценности актов», «ценности функций» и «ценности состояний». Чужие и собственные ценности *равны по высоте* [64]. Напротив, можно задать вопрос (который здесь, где мы проясняем только *виды* априорных отношений, а не сами эти отношения, не может быть исследован подроб-

нее), не имеет ли *постижение* некоторой «собственной ценности» более высокую ценность, чем постижение «собственной ценности»; ясно, однако, что акты реализации чужой ценности имеют *более высокую* ценность, чем акты реализации собственной ценности.

c. Ценности актов, ценности функций, ценности реакций.

Носителями ценностей являются, далее, *акты* (например, акты познания, акты любви и ненависти, акты воли), *функции* (например, слух, зрение, чувство и т.д.), и наконец, *ответные реакции*, такие, как «радость по поводу чего-либо», в том числе и реакции на других людей; такие, как сочувствие, месть и т.д., которые противостоят «спонтанным актам». Все они по своей ценности ниже личностных ценностей. Но и между *их* ценностями существуют априорные отношения по высоте. Так, ценности актов — сами по себе — *выше*, чем ценности функций, а оба этих класса — *выше*, чем простые «ответные реакции», но спонтанные способы поведения — *выше*, чем реактивные.

d. Ценности убеждения, ценности действия, ценности успеха.

Аналогично, *«ценности убеждения»* и «ценности действия» (которые в отличие от «ценностей успеха» еще являются «нравственными» ценностями), как и промежуточные носители ценностей — «намерение», «решение», «выполнение», — являются носителями таких ценностей, которые (несмотря на их особое содержание) образуют особый порядок высоты. Его мы также не можем здесь прояснить.

e. Ценности интенции и ценности состояния.

Все ценности *интенциональных переживаний* также сами по себе *выше*, чем ценности простых переживаний-состояний, например, состояний чувственных и телесных чувств. При этом ценности переживаний соответствуют, по своей высоте, высоте переживаемых ценностей.

f. Ценности оснований, ценности форм и ценности отношений.

В пределах всех связей личностей носителями ценностей являются во-первых, сами личности, во-вторых, форма их связей, в-третьих, отношение, которое дано им в пределах этой формы как пережитое. Так, при рассмотрении дружбы или брака мы должны различать, во-первых, личностей как *«основания»* этих ценностей, во-вторых, *«форму»* связи, наконец, (пережитое) *«отношение»* личностей в переделах этой формы; так, например, ценность формы брака, которая исторически изменяется совершенно независимо от особых переживаний отношений и от *их* ценности (то есть от «хороших» и «плохих» браков, которые возможны *во всех*

«формах»), следует отделять от ценности отношений, которые существуют между личностями *в пределах* этой формы. Но и *само* отношение есть носитель ценностей, ценность которого *не* растворяется в ценностях оснований и форм.

И над всяким *«сообществом»* как носителем нравственных ценностей господствует априорное ценностное отношение между этими видами ценностей.

g. Индивидуальные и коллективные ценности.

От только что названных носителей ценностей, но также и от противоположности «собственные-чужие ценности», отличается деление ценностей на *«индивидуальные»* и *«коллективные»*. Если я направлен на собственные ценности, то ими могут быть как индивидуальные, так и коллективные, например, ценности, которые присущи мне как «члену» некоторого «сословия», «профессии», «класса» — или же являются ценностями моей индивидуальности. Так же дело обстоит и тогда, когда я направлен на ценности других [65]. Но различие индивидуальных и коллективных ценностей не совпадает с противоположностью «ценностей оснований, форм и отношений». Последние суть различия носителей ценностей, которые присутствуют в целостности данного в переживании *«сообщества»*, причем под «сообществом» мы понимаем только *целостность, переживаемую* всеми ее «членами», а не лишь фактически существующее, (более или менее) искусственное и вымышленное единство элементов, лишь объективно воздействующих друг на друга; такое единство — это *«общество»*. «Коллективные ценности» — это всегда *«общественные ценности»*, и их носители образуют не переживаемое «целое», но множество некоторого понятийного класса. «Сообщества» же, в противоположность «коллективу», могут представлять *«индивидов»*, например, индивидуальный брак, семью, общину, народ и и т.д. в их отношении к совокупности браков, семей некой страны, или совокупности народов и т.д.

Между индивидуальными и коллективными ценностями также существуют априорные ценностные отношения.

h. Самостоятельные и производные ценности.

Среди ценностей есть такие, которые сохраняют свой ценностный характер независимо от всех остальных ценностей и к сущности которых принадлежат *феноменальная* (наглядно чувствуемая) соотнесенность с другими ценностями, без которой они не могут быть «ценностями». Первые я называю *«самостоятельными»*, вторые — *«производными» ценностями.*

Заметим: все вещи, которые представляют собой только *«средства»* для *каузального* производства благ, а также все *символы ценностей* (в той мере, в какой они — только символы), не имеют поэтому вообще *никаких непосредственных* или *феноменальных* ценностей, т.е. они не есть самостоятельные носители ценностей. Ибо так называемую ценность голого «средства», которую признают за какой-то вещью (в форме «суждения» [66]), эта вещь получает только благодаря умозаключающему мыслительному акту (или ассоциации), благодаря которому она раскрывает себя как «средство». Равным образом, пустые символы ценностей (например, бумажные деньги) сами по себе не имеют никакой феноменальной ценности. Таким образом, производными ценностями мы называем не эти ценности «средств» и не эти «символы ценностей». «Производные ценности» — это все же *феноменальные* ценностные факты. Например, любой вид «орудийных ценностей» представляет собой подлинную производную ценность. Ибо в ценности орудия всегда истинно налична в созерцании некая *ценность*, которая хотя и включает в себя некое «указание» на ценность вещи, производимой с помощью орудия, но все же «дана» феноменально — уже *до* ценности самого продукта, — а не раскрывается только исходя из данной ценности продукта. Поэтому ценность, которая «служит» или «может служить» чему-либо как «средство», мы должны полностью отделять от ценности, которая присуща самим средствам, *поскольку они даны в созерцании «как средства»*, и которая связана со своими носителями — независимо от того, используются ли они как средства фактически и в какой мере.

В этом смысле все специфически *«технические ценности»* также суть подлинные производные ценности. Среди них «полезное» представляет собой (подлинную) ценность, производную от самостоятельной ценности «приятного». Но и более высокие ценности распадаются на самостоятельные и технические; для каждого вида высших ценностей также существует своя особая область технических ценностей [67].

Второй фундаментальный вид производных ценностей (наряду с «техническими» ценностями) — это *«символические ценности»*. Они — не то же самое, что чистые «символы ценностей», которые вообще не являются — феноменальными — носителями ценностей. Подлинная символическая ценность — это, например, «знамя» полка, в котором символически сконцентрированы одновременно честь и достоинство этого полка, но которое именно благодаря этому само обладает *феноменальной ценностью*, которая не имеет абсолютно ничего общего с его ценностью как куска материи и т.д. [68] В этом смысле и все вещи, связанные с таинствами («res sacrae») суть подлинные символические ценности, а не пустые символы ценностей. Их специфическая *символическая* функция — указание на святое (того или иного вида) — вновь становится здесь *носителем* особого вида ценностей (независимых от символизируемых вещей); именно это возвышает их над простыми «символами ценностей».

Между самостоятельными и производными ценностями также существуют априорные иерархические отношения. Напротив, символы ценностей служат только (всегда искусственной) *квантификации ценностей*, а тем самым — измерению их *большей* или *меньшей величины* — различие, которое не имеет ничего общего с *высотой* ценности [69]. Но здесь мы должны оставить нерешенной проблему измерения ценностей, а значит и вопрос о том, как можно говорить о «сумме счастья» и тому подобном.

5. Априорные иерархические отношения между ценностными модальностями.

Наиболее важные и основополагающие из всех априорных отношений — это *иерархические* отношения качественных систем материальных ценностей, которые мы обозначаем как *ценностные модальности*. Они образуют *материальное Apriori* в собственном смысле слова, и на него направлено наше усмотрение ценностей, а также основанное на усмотрении предпочтение. Его существование как раз и представляет собой *самое ясное* опровержение кантовского формализма. Окончательное и высшее подразделение ценностных качеств, которые предполагаются в этих сущностных отношениях, должно быть столь же независимым от всех фактически наличных благ и от всех особенностей организации чувствующих ценности природ, как и иерархия, существующая между модальностями.

В нижеследующем я намереваюсь не проводить подробный анализ и обоснование этих качественных систем и законов их предпочтения, но собираюсь лишь выделить некоторые примеры для прояснения вида априорной иерархии ценностей:

1. Прежде всего, в качестве четко отграниченной модальности выделяется ценностный ряд *приятного и неприятного* (уже Аристотель указывает на него в своем разделении ἡδύ, χρήσιμον и

καλόν *). Ей соответствует функция *чувственного чувства* (sinnliches Fühlen) (и его модусы — наслаждение и страдание); с другой стороны, ей соответствуют состояния чувства, называемые «чувствами ощущений», т.е. чувственные удовольствие и боль. В ее пределах (как и в пределах любой модальности), таким образом, существуют *ценность предмета, ценность функции и ценность состояния.*

Весь этот ценностный ряд «относителен» к существу, обладающему некой чувственной природой вообще; но он отнюдь *не* относителен к некоторой особенной организации этой природы, например, к организации человека; он не относителен к определенным вещам и процессам реального мира, которые являются «приятными» или «неприятными» для некоторого существа, обладающего определенной организацией. Хотя один и тот же процесс для одного человека может быть приятен, а для другого неприятен (соответственно, и для различных животных), само различие ценностей «приятно-неприятно» остается *абсолютным*, и оно очевидно даже до познания этих вещей.

То, что приятное предпочитается неприятному (ceteris paribus *), также не является положением, обоснованным наблюдением и индукцией. Оно покоится на сущности этих ценностей и на сущности чувственного чувства. Если бы какой-то путешественник, историк или зоолог описал некий вид животных или людей, в пределах которого предпочтение было бы обратным, то мы вполне могли бы «a priori» не доверять этому описанию. Мы бы сказали: это исключено; возможно, эти существа чувствуют как приятное и неприятное нечто другое, чем мы; они не просто предпочитают неприятное приятному, для них, должно быть, существует некоторая (возможно, неизвестная нам), ценность такой *модальности*, которая «выше», чем модальность этой ступени, и когда они «предпочитают» эту ценность, они просто «терпят» неприятное; или же мы сталкиваемся с каким-то извращением желания, в силу которого в их переживании *вредные* для жизни вещи выступают «как приятные» и т.д. Как и все эти связи, та связь, которую выражает наше положение, одновременно является *законом понимания* чужих жизненных проявлений и конкретных, например, исторических, оценок (как, впрочем, и *собственных*, например, данных в воспоминании); и поэтому она выступает как *предпосылка* во всех наблюдениях и индукциях. Например, она «априорна» по отношению ко всякому этнологическому опыту.

Это положение и факт, который оно описывает, не могут полу-

чить дальнейшего «объяснения» и со стороны теории развития. Так, например, нет ни малейшего смысла в утверждении, будто эти ценности (и закон их предпочтения) «возникли» как *знаки* тех двигательных комбинаций, которые оказались целесообразны для индивида или для вида в целом. Ведь таким образом может быть объяснена только связь сопутствующих чувственных *состояний* и определенных, исходящих от вещей, импульсов действия — а не *сами ценности* и не *закон их предпочтения*; его значимость независима от любых организаций.

Самостоятельным ценностям приятного и неприятного соответствуют особые группы производных ценностей (технические [70] и символические ценности), которые мы здесь не можем обсуждать более подробно.

2. В качестве второй ценностной модальности выделяется совокупность ценностей *витального чувства*. Предметные ценности в пределах этой модальности — *если это самостоятельные ценности* — это все те качества, которые охватывает противоположность «благородного» и «низкого» (или же «доброго» — с тем особым оттенком этого выражения, когда оно приближается к «порядочному» и противопоставляется уже не «злому», но «дурному») [71]. Производными от них являются все те ценности, которые относятся к сфере значений *«благополучия»* и «благосостояния» [72], и которые *подчинены* [ценностям] благородного и неблагородного; как состояния, сюда же относятся все модусы чувства жизни (например, чувство «подъема» и «спада» в жизни, чувство здоровья и болезни, чувство старости и смерти, чувства слабости и силы и т.д.); как ответные реакции, проявляющиеся в чувствах, — например, радость и печаль (определенного рода); как инстинктивные ответные реакции — «мужество» и «страх», импульс мести, гнев и т.д. Здесь невозможно также намекнуть на чрезвычайное богатство этих ценностных качеств и их коррелятов.

Витальные ценности представляют собой совершенно *самостоятельную* ценностную модальность и никак не могут быть «сведены» ни к ценностям приятного и неприятного, ни к духовным ценностям. Непонимание этого факта мы считаем *основным недостатком* прежних этических учений. Кант также негласно предполагает, что они могут быть сведены к чисто гедонистическим ценностям, когда утверждает, что все ценности можно разделить на «добро-зло» и «приятное-неприятное» [73]. Но это невозможно даже для «ценностей благополучия», не говоря уже о самостоятельной витальной ценности благородства.

Но последним основанием непризнания своеобразия этой модальности является непонимание того факта, что *«жизнь»* — это *подлинная сущность*, а не «эмпирическое родовое понятие», которое только объединяет «общие признаки» всех земных организмов. Но здесь я не могу останавливаться на этом.

3. От ценностей жизни в качестве нового модального единства отделяется область *«духовных ценностей»*. Уже в способе своей *данности* они обнаруживают своеобразную отделенность и независимость по отношению ко всей сфере телесности и окружающего мира и проявляют себя как некоторое единство также и в том, что существует явная очевидность того, что мы «должны» принести жизненные ценности им в жертву. Акты и функции, в которых мы их постигаем, суть функции *духовных* чувств и акты *духовного* предпочтения, любви и ненависти, которые отделяют себя от *витальных* функций и актов, имеющих те же названия, как чисто феноменологически, так и благодаря обладанию *собственной закономерностью* (которая *не может быть редуцирована* к какой-то *«биологической»* закономерности).

Основные виды этих ценностей таковы: 1. ценности «прекрасного» и «безобразного» и вся область чисто эстетических ценностей; 2. ценности *«справедливого»* и *«несправедливого»*, предметы, которые еще являются «ценностями» и которые полностью отличаются от «правильного» и «неправильного», т.е. соразмерного некоторому закону; они образуют последнее феноменологическое основание идеи объективного *правопорядка*, которая как таковая независима от идеи «закона» и идеи государства, как и от обосновывающей его идеи жизненного сообщества (и тем более — от всякого позитивного законодательства) [74]; 3. *ценности «чистого познания истины»*, которые стремится реализовать *философия* (в отличие от позитивной «науки», которая руководствуется также целью господства над явлениями). [75] Поэтому *«ценности науки»* производны от ценностей познания. Производными (техническими и символическими) *от духовных* ценностей вообще являются так называемые *«ценности культуры»*, которые по своей природе относятся уже к сфере ценностей *благ* (например, сокровища искусства, научные институты, позитивное законодательство и т.д.).

В качестве состояний-коррелятов этих ценностей выступает ряд тех чувств, которые, как, например, духовные радость и печаль (в отличие от «жизнерадостного» или «унылого» состояний, относящихся еще к витальной сфере) обладают той феноменальной характеристикой, что они являют себя в «Я» как его состояния не

благодаря тому, что «вначале» становится данностью тело как тело данной личности, но так, что они являют себя вообще *без опосредования* этой данностью [76]. Их вариация также происходит *независимо* от изменения состояний сферы витальных чувств (и конечно же — от чувственных состояний чувств); а именно, в непосредственной независимости от вариации ценностей *самих предметов* в соответствии с их собственными законами.

Наконец, к ним относятся и особые ответные реакции, такие, как «расположение» (Gefallen) и «нерасположение», «одобрение» и «неодобрение», «уважение» и «неуважение», «стремление к возмездию» (в отличие от витального импульса мести) «духовная симпатия», которая, например, поддерживает дружбу и т.д.

4. Наконец, в качестве последней ценностной модальности выступает четко отделенная от названных ранее модальность *святого* и *несвятого*, которая опять-таки составляет далее не определимое единство некоторых ценностных качеств. Тем не менее, именно она имеет *одно* весьма определенное условие своей данности: она являет себя только в тех предметах, которые даны в интенции как *«абсолютные предметы»*. Под этим выражением я понимаю *не* какой-то особый поддающийся определению *класс* предметов, но (в принципе) любой предмет в «абсолютной сфере». Эта ценностная модальность опять-таки совершенно независима от того, какие вещи, силы, реальные личности, институты и т.д. в то или иное время и у тех или иных народов считались «святыми» (от фетишистских представлений до чистейшего понятия о Боге). Все это — вопросы о соответствующей *позитивной совокупности благ*, относящихся к этой ценностной сфере, и они не относятся к *априорному учению о ценностях* и иерархии ценностей [77]. Но в отношении к ценностям святого *все* остальные ценности даны одновременно как их символы.

В качестве состояний этому ценностному ряду соответствуют чувства «блаженства» и «отчаяния», которые присутствуют, сохраняются и изменяются совершенно независимо от «счастья» и «несчастья» и которые служат как бы мерой «близости» и «дали» святого в переживании.

Специфическими ответными реакциями на эту ценностную модальность являются «вера» и «неверие», «благоговение», «поклонение» и аналогичные способы отношения.

Напротив, акт, в котором мы *изначально* постигаем ценности святого, — это акт определенного вида *любви* (ценностная на-

правленность которой *предшествует* всем образным представлениям и всем понятиям о святых предметах и *определяет* их), к сущности которой принадлежит то, что она связана с личностями, т.е. с тем, что имеет личностную форму бытия, — независимо от того, каково ее содержание и каково «понятие» личности, которым мы обладаем в том или ином случае. Поэтому самостоятельной ценностью в сфере «святого» с сущностной необходимостью будет *«ценность личности»*.

Производными от священных ценностей личности (как техническими, так и символическими) являются ценности вещи и формы почитания, которые даны частью в культе, частью в таинствах. Они — истинные «символические ценности», а не простые «символы ценностей».

Как эти основные ценности связаны с идеями личности и сообщества, и как из них можно получить *«чистые личностные типы»*, такие, как святой, гений, герой, водительствующий дух, художник наслаждения, и соответствующие технические профессии (например, священник и т.д.), а также *чистые типы видов сообществ*, такие, как сообщество любви (и его техническую форму, церковь), правовое сообщество и культурное сообщество, жизненное сообщество (и его техническую форму, государство), наконец, простые формы т.н. «обществ», — об этом мы здесь, оставаясь в пределах самого элементарного, говорить более не будем.

Эти ценностные модальности — как я утверждаю — находятся в *априорных иерархических отношениях*, которые предшествуют относящимся к ним рядам качеств, и которые потому имеют силу для зависимых от этих ценностей *благ*, что они имеют силу для *ценностей* этих благ: ценности благородного и низкого образуют *более высокий ценностный ряд*, чем ряд приятного и неприятного; духовные ценности — *более высокий* ряд, чем витальные ценности, ценности святого — более высокий ряд, чем духовные ценности.

Однако здесь мы не будем углубляться в более обстоятельное обоснование этих положений.

1 Как раз здесь Кант делает слишком значительные уступки эмпиризму. Например, тогда, когда он выдает свой нравственный закон за простую «формулировку» того, что всегда «считалось» нравственным.

2 *«Критика практического разума»*, I часть, I книга, I глава. «В дедукции морального закона я, однако, не могу принять такой метод».

3 См. в особенности «Основоположения метафизики нравов».

4 В сущности, в теоретической философии дело обстоит не лучше, чем в моральной. Ведь и там мы не можем исходить из [факта] «науки» для того, чтобы определить Apriori или сущность познания и истины. И там — первый вопрос: что дано? И только второй: какими элементами данного интересуется именно «наука» в отличие от «естественного мировоззрения», от «философии», от искусства и почему? И там Apriori не может быть раскрыто в качестве «предпосылки науки», но должно быть обнаружено в его феноменальных основаниях.

5 И здесь истина есть «согласие с фактами», но только с фактами, которые сами суть a priori. И предложения a priori «истинны» , поскольку факты, в которых они находят исполнение, даны a priori.

6 Категорию как понятие и как содержание «категориального созерцания» впервые строго разделил Э. Гуссерль (*Логические исследования*, II, 6).

7 Так, можно показать, что, например, все принципы механики уже заключаются в *феномене* движения точки масс — если этот феномен четко выделен, — и что поэтому они лежат в основе всех *возможных* наблюдаемых движений; т.е. сохраняются во всех возможных *наблюдаемых* вариациях движения.

8 Ясно, что «феноменологический опыт» не имеет ничего общего с опытом «внутреннего восприятия». Даже вопрос о том, *что* такое «внутреннее» и «внешнее» восприятие, нуждается в феноменологическом прояснении. Только «самоданность» объединяет феноменологический опыт; но если объявляют, что нечто, чтобы быть самоданным, должно быть дано во внутреннем восприятии, то это только психологистический предрассудок.

9 Все эти ложные интерпретации Apriori представлены, как известно, в литературе.

10 В этом смысле *каждое*, например, геометрическое предложение априорно, безразлично, является ли он аксиомой или теоремой.

11 Ср. то, что я говорил по этому поводу в статье *«О заблуждениях»*.

12 С этим легко спутать совершенно другой признак — тенденцию неэнергичного «мечтателя» представлять в фантазии, дневной грезе — иногда даже, перешагивая границы меры, в иллюзии и галлюцинации — только желаемые содержания как реально данные в сознании, т.е. только желаемое или даже являющееся предметом практического стремления *антиципировать* в его бытии и заранее предвкушать и наслаждаться его реальностью. Например, если мы живем так, как если бы уже была достигнута цель некоего плана, для выполнения которого мы сделали несколько шагов, но который требует еще много труда, для которого мы чувствуем себя слишком слабыми или неспособными. И наоборот, склонность лишь желаемое или достигнутое лишь наполовину антиципировать «как действительное» и уже заранее наслаждаться им в своих чувствах может даже лишить энергии, необходимой для его реализации. В меньшей мере это относится к «прожектерам». Сюда же относится и разработанное Фрейдом и его школой (главным образом для

объяснения содержания сновидений) понятие «реализация желания», а также идея об обратном воздействии желания на содержание воспоминания и проективном воздействии на содержание ожидания.

Волевой же человек, напротив, «живет» в своих проектах как проектах, как «подлежащих реализации» содержаниях, хотя они и не приобретают эту *видимость* реальности; и одновременно он имеет трезвый взгляд на действительность, которая дана ему в ясно разграниченных интенциях как каузальная связь. В то время как в первом случае уже предвкушают и наслаждаются антиципированным «как реальным» проектом, во втором этот проект раскрывает свою динамическую способность как бы одним ударом провести перед глазами находящуюся в пределах досягаемости армию средств как некую сеть (gewebe) (которую затем необходимо проанализировать в размышлениях). Одновременное резкое разграничение действительного и недействительного и полное вживание в проект есть примечательное свойство сильных волевых натур.

13 *Было бы большой ошибкой* отождествлять эти проявления сильнейшего (как бы экстатического) желания с фактами простого «устремления», т.е. инстинктивного стремления, только потому, что оба элемента не переживаются как исходящие от Я. Скорее, они — самые крайние противоположности из области фактов стремления, серединой которых является «я хочу» (как переживание). Тот первый факт есть целиком и полностью центрированное воление, *даже самое подлинное воление* самой «личности», которая, как точка исхода всех актов, полностью отлична от предмета внутреннего восприятия или от Я. Смотри об этом II часть данной работы, раздел VI A.

14 См. об этом следующий раздел III.

15 Здесь не место полностью разъяснять смысл этой великой идеи. Ср. часть II, раздел V, «Чувствование и чувства».

16 Только из-за этого предрассудка Кант пришел к той чудовищной несообразности, какой является объявление любви и ненависти «чувственными состояниями чувств».

17 В конечном итоге — это мы здесь доказать не можем — априоризм любви и ненависти есть даже окончательный фундамент *всякого* другого априоризма и тем самым — общий фундамент как априорного познания бытия, так и априорного желания содержаний. Именно в нем, а не в неком «примате» — то ли «теоретического», то ли «практического разума» — сферы теории и практики находят свои окончательные феноменологические связь и единство. Уже Франц Брентано выразил сходную мысль. Но здесь не место развивать ее дальше.

18 Любовь к себе и эгоизм для Канта равнозначны.

19 В историческом плане основой здесь является пуритански-протестанская позиция принципиального *недоверия* к собственной, не прошедшей систематически-рационального контроля «природе» и всем ее побуждениям (эта позиция отражается и в его учении о «радикальном зле»), и одновременно — позиция принципиального *недоверия* человека к человеку — если

это отношение не приняло *основанной на договоре* формы закона (это тоже традиция протестантизма пуританской окраски); это те же самые «позиции», которые вообще *сформировали* большую часть теорий английской моральной философии. См. по этому поводу мою статью о ressentiment и великолепные разъяснения Макса Вебера в его статьях о капитализме и кальвинистской этике.

20 Конечно, и по отношению к психическому (как и к собственному психическому). Но в этом случае мы относимся к себе именно через чувство (в форме внутреннего созерцания), через любовь, через ненависть и т.д., *а не* через восприятие и наблюдение.

21 В нем также интендируется некая ценность, как данная в стремлении, однако она не чувствуется заранее.

22 В противоположность этому, всякое голое знание того, что есть «благо», остающееся на уровне *суждений*, лишено исполнения в самой ценности, данной в чувстве; поэтому такое голое знание нравственных норм *не* определяет желание. Чувствование того, что есть благо, тоже определяет желание лишь в той мере, в какой ценность дана в нем адекватно и очевидно, т.е. если дана она сама. Ложным в сократовской формулировке (но не в его *знании* блага, *силу* воздействия которого на его волю ярчайшим образом продемонстрировала его смерть) был лишь его рационализм, согласно которому уже голое *понятие* о том, что есть «благо», должно обладать детерминирующей желание силой. Тем самым разрешаются и известные возражения на его великий тезис.

23 Не на «ошибке», но на *заблуждении* в самом чувстве, соответственно, в предпочтении. И только в том случае, когда происходит суждение об оценке — также и на «путанице», которая отличается от теоретической ошибки и не является разновидностью последней.

24 См. об этом II часть данной работы, разд. IV.

25 Аналогичным образом, он не может показать и того, как следует познавать и открывать Apriori рассудка — *если* дело обстоит так, как он утверждает; то есть априорным или же эмпирически-индуктивным образом.

26 Канту никогда не приходило в голову толковать Apriori «психологистически», т.е. так, будто «факты внутреннего восприятия» потому с необходимостью «переносятся» или «вчувствуются» в сферу внешнего опыта, что только «внутреннее восприятие» непосредственно и очевидно, внешнее же опосредовано и неочевидно; равным образом не приходило ему в голову и отождествлять «акты разума» с *психическими переживаниями* — пусть даже с переживаниями т.н. «родового сознания»! Одна из его всемирно-исторических заслуг состоит как раз в опровержении этих заблуждений психологизма, которые в современной философии вновь в значительной мере обрели почву и распространились — частично в фихтевском, частично в юмовском варианте. Антропологического толкования Apriori — которое является совершенно независимым от первого — нет по крайней мере в кантовской этике; но зато оно присутствует в теоретической философии.

27 Само собой разумеется, что эти связи не были бы «сущностными связями», если бы «слышание» и «видение» не выступали как функции (единого) ощущения (Empfinden), которые снова могут быть схвачены в рефлексии; эти слова, если отвлечься от осознания соучастия органов зрения и слуха в деятельности видения и слышания, обозначали бы только «осознание цветов или звуков». Но таким образом — как полагает, например, Наторп в своем «Введении в психологию» — дело как раз *не* обстоит. Напротив, можно показать, что — отвлекаясь от данности функций в рефлексии — они обладают некоторой независимой от их *содержаний* (цветов, звуков) и друг от друга закономерностью *вариации*, например, *вариации* объема (так называемого «чувственного внимания»), перспективы (в случае «видения»), некоторой «обозримости» содержаний, совершенно независимой от так называемых степеней четкости слышания и видения; для них, кроме того, могут существовать и особые *препятствия* и т.д.; короче говоря — это вариации, которые совершенно независимы от содержаний или ощущений, от зрительных и слуховых органов, как и от *общих* вариаций внимания (которые относятся ко *всем* содержаниям сознания в равной мере), независимы даже от того, «услышаны» ли и «увидены» ли звуки и цвета действительно или только в фантазии и воспоминании.

28 «Рефлексия» возможна по отношению к специфическим сущностям актов; но само собой разумеется, что она не имеет ничего общего с внутренним восприятием, как и с наблюдением, не говоря уже о внутреннем наблюдении. Всякое «наблюдение» устраняет акты.

29 Само собой разумеется, что и проблема «истока» познания совершенно независима от [проблемы] *генезиса* познания определенной вещной действительности, осуществляемого реальным субъектом в объективном времени. Ведь «обоснование» состоит только в *упорядочении* строения актов *и не* связано с их временным реальным протеканием.

30 Поэтому «рассудок» может «приписать природе» только *конвенции* ученых. (Это лишает утверждение Канта значительной доли его патетичности.)

31 Относительность «бытия» естественного миросозерцания, как и (в ином смысле) «бытия» науки, и его «феноменальная природа» тем самым отнюдь не затрагивается; однако ее смысл определяет не какая-то мнимая «относительность познания» вообще, но специфические *цели* и *намерения*, которые присущи обоим видам познания, и которые воздействуют на данное как факторы селекции.

32 В каждом акте внешнего восприятия нам дана также и «материальность» и, таким образом, как таковая она не «раскрывается», но и не «примысливается», не просто «предполагается» — как бы ни изменялись гипотезы о природе материи.

33 Так называемая «независимость» внешних предметов от Я есть следствие того, что нам даны «сами» физические предметы, но сущность этих предметов отнюдь не *состоит* в том, что тут заранее дана «независимость от Я».

34 По поводу того, что это «тождественное» есть фундаментально отличная от Я «личность», идея, которая отнюдь не основывается на Я, но представляет собой конкретную форму, в которой только и могут существовать акты, ср. часть II, разд. VI А «О теоретическом понимании личности вообще».

35 Ибо поскольку «индивидуальное Я» здесь совпадает с целостностью *эмпирических* переживаний (которые только и отличают одно индивидуальное Я от другого), а *нравственная* ценность Я состоит только в том, что оно определяется трансцендентальным Я, постольку и индивидуальное Я уже *как* индивидуальное всегда по принципиальным основаниям должно заблуждаться в нравственном отношении; т.е. здесь дело обстоит не иначе, чем у Аверроэса и Спинозы: индивид грешит *необходимо*, поскольку он есть индивид. Но на деле так называемые эмпирические переживания Я до тех пор даны абстрактно и неадекватно, пока мы не видим, *какому* индивидуальному Я они принадлежат. И в столь же малой степени Я является индивидуальным Я уже только как двигатель некоторого определенного тела.

36 См. по этому поводу разъяснение в конце моей работы *«О заблуждениях»*.

37 От этого субъективистского поворота Apriori следует полностью отделить две — в том числе и для этики — фундаментальные сущностные связи, которым необходимо отвести то место, которое у Канта занимает трансцендентальная апперцепция. Первая — это связь между *сущностью акта* и *сущностью предмета* вообще! Эта сущностная связь тоже взаимна! Она исключает существование «непознаваемых» предметов, «нечувственных ценностей» и т.д. Вторая — связь *акта* и *«личности»* и *предмета* и *«мира»*. Но здесь я не могу раскрывать это более подробно.

38 О «врожденном» в том смысле, в каком говорили о нем рационалисты, считавшие способность к априорному усмотрению даром Бога душе, сегодня, конечно, речи быть не может.

39 Ср. по этому поводу анализ гетерономии и автономии в разд. VIb, гл. 3, где я обсуждаю значение традиции и авторитета для достижения нравственного усмотрения.

40 Поэтому автономия нравственного сознания и автономия нравственного желания, действия суть абсолютно различные вещи. Так, акт повиновения есть автономный волевой акт (в отличие от подверженности убеждению, [психическому] заражению или же тенденции к подражанию), но в то же время он следует *чужому* усмотрению; однако и он является актом, основывающимся на усмотрении, если мы видим, что отдающий приказы обладает большей мерой нравственного усмотрения, чем мы сами.

41 Как идеальное долженствование не имеет ничего общего с долгом и нормой, так и правое — с «правильным»; последнее относится только к *поведению*, которое таково, как этого требует норма.

42 Указанные связи обосновывают чисто формальное учение о ценностях, которые существуют наряду с чистой (формальной) логикой как наукой о предметах вообще.

43 То, что «нравственный закон» Канта представляет собой лишь принцип тождества и противоречия для сферы воли, недавно было верно продемонстрировано Т. Липпсом.

44 Личность есть непрерывная актуальность; она переживает добродетель в модусе «могу» этой актуальности в отношении к «должному».

45 В этом общем определении содержится и различение постижения их в качестве особых *носителей* нравственных ценностей и в качестве простых «знаков» хороших или дурных качеств *личности*.

46 Если некоторый поступок дан нам предметно, то он, если он выступает как носитель нравственных ценностей, все же должен быть дан как опосредованный идеей личности — пусть даже некоторой личности вообще, — которая *никогда* не может быть дана нам в качестве предмета.

47 Конечно, говорят и о «благородных камнях», и о «благородном вине», — *но только в смысле переноса по аналогии, так же, как говорят, в конце* концов, и о «прекрасной еде» (например, «у нее прекрасный вкус»).

48 Доказательство того, что жизненное единство не есть «вещное» (тем более — «телесное») единство, я здесь дать не могу.

49 С другой стороны, это разделение не может быть сведено к разделению на позитивные и негативные ценности, или к разделению на «большие» и «меньшие» ценности. Ибо то, что, например, Франц Брентано вводит как аксиому: ценность, которая представляет собой сумму ценностей W1+W2, тем самым является более высокой (т.е., как он считает, безусловно более предпочтительной) ценностью, чем W1, или W2, — не есть самостоятельное ценностное положение, но лишь результат применения арифметического положения к ценностным предметам, или даже только к символам как таковым. Но одна ценность ни в коем случае не становится более «высокой», чем другая только потому, что представляет собой *сумму* «ценностей». Для противоположности «высшего» и «низшего» характерно как раз то, что даже бесконечная величина, например, приятного (или неприятного) *никогда не даст какой-то величины, например, благородного (или* низкого) или некоторой духовной ценности (к примеру, ценности познания). Безусловно, *сумму* ценностей следует «предпочесть» отдельной ценности. Но заблуждением является отождествление более высокой ценности с «предпочтительной ценностью», которое производит Брентано. Ибо хотя предпочтение, безусловно, является (по своей сущности) *выходом* (Zugang) к «более высокой ценности», в отдельных случаях оно подвержено «заблуждениям». Кроме того, «большей (в этом смысле) ценности» касается только акт «выбора» — а не «предпочтение», — который всегда происходит в сфере тех ценностей, которые имеют определенное «место» в иерархии. Когда Брентано в конце концов (см. примечания к «Происхождению нравственного познания») отказывается от решения вопроса о том, обладает ли (как полагали Аристотель и греки) «акт познания» более высокой ценностью, чем «акт благородной любви», или же отношение здесь обратное (как считают христиане), т.е. когда он отказывается от решения, обоснованного материальной иерархией ценностей, когда он относит вопросы о таких материальных иерархиях к сфере исторических релятивностей, то здесь мы не можем с ним согласиться (как показывает нижеследующее).

50 Аналогичное относится и к выбору.

51 «Решительное» предпочтение некоторой ценности в противоположность «колеблющемуся» характеризуется как раз тем, что другие ценности, которые принадлежат тому ряду, в котором и происходит предпочтение, почти не становятся данными.

52 Так, часто мы знаем, что могли бы сделать нечто «лучшее», чем то, что мы сделали, хотя это «лучшее» и не дано нам.

53 Идея Бога становится здесь простой «идеей бытия», а ценности сводятся к простой «полноте бытия», которую он обозначает как «совершенство».

54 Здесь явно происходит перетолкование аксиомы: «Существование позитивной ценности само есть позитивная ценность» в ложное положение, согласно которому *существование* вообще есть позитивная ценность. Подобно этому и пессимизм перетолковывает положение о том, что несуществование негативной ценности само есть позитивная ценность, в положение о том, что несуществование вообще есть позитивная ценность.

55 Следует признать заблуждением попытку Д. Юма связать время вообще только с «последовательностью» различных содержаний; как и его предположение о том, что если бы мир состоял из одного единственного, остающегося тем же самым содержания, то не было бы и никакого времени, а также его утверждение, будто «длительность» — это только отношение двух последовательностей, имеющих различные скорости. «Длительность» не есть простое различие последовательностей, но некоторое качество, которое может быть усмотрено и при отсутствии явления последовательности.

56 Переживания ценностей и ценности переживания этих переживаний ценностей следует, конечно же, различать.

57 Взятые как феноменологические единства.

58 «Экстенсивное» еще не означает здесь «в пространственном порядке», не говоря уже об «измеримости». Так, боль в ноге или некоторое чувственное чувство по своей природе локализированы «экстенсивны — но тем самым отнюдь *не* имеют пространственной упорядоченности и не находятся *«в»* пространстве.

59 При чувствовании этих ценностей абсолютно исключено и «сочувствие». Невозможно сочувствовать чувственному наслаждению точно так же, как радости или боли (в строгом смысле) — точно так же как страданию. См. *по этому поводу* мою работу «К феноменологии и теории симпатии и о любви и ненависти», Галле, 1913.

60 Так, Г. Корнелиус попытался свести более высокие ценности к ценности более глубокого удовлетворения (см. *«Введение в философию»*).

61 Ценность отнюдь не является «субъективной» ценностью из-за того, что относительна. Так, например, телесная вещь, данная в галлюцинации «относительна» одному индивиду; тем не менее этот предмет не является «субъективным», как «чувства»; галлюцинация чувства, например, *одновременно* субъективна и относительна к индивиду; но *действительное* чувство «субъективно», однако *не* «относительно» к индивиду — даже если только данный индивид имеет *доступ* к познанию этой реальности. Но с другой стороны даже зеркальное отражение — *не*

будучи относительным к индивиду — есть физический феномен, *«относительный»* к зеркалу и к отражаемому предмету.

62 *Абсолютно* априорной связью является только то, что для *всех* ценностей должны существовать и «блага».

63 В теории «скептик», «антропологист» — это всегда тот, кто чувствует, что *в подлинном и правомерном смысле* он ничего «не знает» — в противоположность, например, Сократу, который *знает* и одновременно чувствует, что *знает*, что он ничего не знает; в морали — тот, кто (тайно) чувствует, что «его ценности не есть абсолютные ценности» — в противоположность словам Иисуса «никто не благ», когда он, чувствуя «абсолютную ценность», чувствует, что *никто* не может быть ее носителем — кроме Бога.

64 Следует признать правильным доказательство, которое дает Эдуард ф. Гартман (см. «*Феноменология нравственного познания*»), показывая, что чужие ценности только тогда могут считаться более высокими, чем собственные, когда принимают пессимизм (в онтологическом смысле), т.е. когда само бытие *лишается ценности*. Если бы мы присягнули на верность этой (ложной) пессимистической предпосылке, то мы бы с ним согласились.

65 Так, например, любовь (в христианском смысле) — целиком и полностью *индивидуальная любовь*, как любовь *к себе*, так и любовь *к чужому*, которая называется *«любовью к ближнему»*; но она — не любовь к кому-либо как *члену*, например, сословия рабочих или как к «представителю» или «репрезентанту» коллектива. Социальные убеждения в пользу сословия рабочих не имею ничего общего с «любовью к ближнему»; последняя, однако, распространяется и на «рабочего», но только как на человеческого *индивида*.

66 А не ценностного суждения,которое предполагает данность ценностей.

67 См. по этому поводу следующую главу 5.

68 Таковы же «королевская мантия», «ряса священника» и т.д.

69 Ценности как чистые качества неизмеримы. Таковы же и *чистые феномены цвета и звука*, которые могут быть непрямо измерены только с помощью *носителей* и их количества (через опосредование феноменов света и звука, а также через их отношение к протяжению и к пространственности). Тем не менее, ценности *одной и той же* модальности могут быть сделаны непрямо измеримыми, если измеряются их носители, а именно, так, что единица их величины, которая полагает заметное ценностное различие, используется как единица измерения и обозначается определенным *символом ценности*. Если эти символы затем пересчитываются и обрабатываются как числа, происходит непрямое измерение ценностей.

70 Одна часть технических ценностей связана с *производством* приятных вещей и объединяется в понятии «полезного» (*«цивилизационные ценности»*), другая — с *наслаждением* таковыми, эти ценности называются ценностями роскоши.

71 «Благородное» и его противоположность и в языковом плане применяется прежде всего к жизненным ценностям (благородный конь, благородное дерево, благородная порода и т.д.).

72 «Благополучие» и «благосостояние», таким образом, отнюдь не совпадает с жизненными ценностями вообще; скорее, сама ценность благосостояния определяется в соответствии с тем, насколько *благородны* или *низки* индивидуум и сообщество, которые находятся в благополучном (или же в скверном) состоянии. С другой стороны, «благополучие» как жизненная ценность — выше чем просто «полезность» (или приятность); а благосостояние некоторого сообщества — выше чем, например, сумма его интересов (как общество).

73 См. например, «Критику практического разума», I часть, I книга, 2 раздел. Гедонисты и утилитаристы делают ошибку, когда пытаются свести эту ценностную модальность к приятному и неприятному (как и Кант); рационалисты же по большей части заблуждаются, сводя ее к духовным (в особенности, к рациональным) ценностям.

74 «Закон» есть ценность производная от самостоятельной ценности «правового порядка»; а позитивный закон (например, какого-то государства) — производная ценность значимого для этого государства (объективного) «правового порядка», который вместе должны реализовать законодатель *и* судья.

75 Мы говорим о ценности «познания», а не о ценности самой истины. «Истина» вообще не относится к ценностям; но здесь я не могу привести основания, которые говорят в пользу этого утверждения.

76 См. по этому поводу подробное обоснование во II части данной работы в разделе V: «Материальная этика и эвдемонизм»; прежде всего гл. 8.

77 Так, например, клятва есть некоторое утверждение и обещание в отношении ценности святого, независимо от того, что считают святым и в чем клянутся те или иные люди.

ORDO AMORIS

1914

НОРМАТИВНОЕ И ДЕСКРИПТИВНОЕ ЗНАЧЕНИЕ «ORDO AMORIS»

Я пребываю в неизмеримом мире чувственных и духовных объектов, которые приводят в непрестанное движение мое сердце и страсти. Я знаю, что от этого движения моего сердца, от его игры, зависят и предметы, входящие в мое воспринимающее и мыслительное познание, как и все то, что я волю, избираю, делаю, совершаю, исполняю. Отсюда для меня следует, что всякого рода правильность или ложность и извращенность моего образа жизни будет определяться тем, имеется ли *объективно правильный порядок* этих движений моей любви и ненависти, расположения и нерасположения, всех моих интересов к вещам этого мира и могу ли я запечатлеть в своей душе этот «*ordo amoris*».

Исследую ли я индивида, историческую эпоху, семью, народ, нацию или любые иные социоисторические единства на предмет их интимнейшей сущности, — самым глубоким образом я позна́ю и пойму ее тогда, когда познаю всегда неким образом расчлененную систему ее фактических ценностных оценок и ценностных предпочтений. Эту систему я называю этосом этого субъекта. А подлинная сердцевина этого этоса — это *порядок любви и ненависти*, форма строения этих господствующих и преобладающих страстей, прежде всего — в том слое, который стал *образцом*. Мировоззрением, поступками и действиями субъекта всегда правит также и эта система.

Итак, понятие «ordo amoris» имеет два значения: *нормативное* и значение только фактическое, *дескриптивное*. Нормативно его значение не в том смысле, что сам этот порядок есть совокупность норм. Тогда он мог бы быть положен лишь посредством некоторого воления — будь то воление человека или Бога — но не мог бы познаваться очевидным образом. Но это *познание* существует — познание субординации всего, что в вещах может быть *достойным любви*, сообразно внутренней, присущей ему ценности. Это познание — центральная проблема всякой этики. Любить же вещи по возможности так, как любит их Бог[1], и разумно сопереживать в своем акте любви встречу-совпадение божественного и человеческого акта в одной и той же точке мира ценностей — это высшее, на что

был бы способен человек. Итак, объективно правильный ordo amoris становится нормой, только если он, будучи познан, сопрягается с *волением* человека и требуется от него волением. Но и в дескриптивном значении понятие ordo amoris имеет фундаментальную ценность. Ибо здесь оно есть средство обнаружить за первоначально вводящими в заблуждение фактами морально релевантных человеческих действий, выразительных проявлений, волений, нравов, обычаев, творений духа простейшую *структуру* самых элементарных целей целесообразно действующего ядра личности — обнаружить как бы основную нравственную формулу, в соответсвии с которой морально существует и живет этот субъект. Итак, все то в человеке или группе, что мы познаем как морально важное, непременно должно быть —сколько бы ни понадобилось опосредований — сведено к особого рода строению его актов и потенций любви и ненависти: к господствующему над ними, выражающемуся во всех движениях *ordo amoris*.

I. ОКРУЖАЮЩИЙ МИР, СУДЬБА, «ИНДИВИДУАЛЬНОЕ ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ» И ORDO AMORIS

Кто узнал ordo amoris человека, тот узнал и его самого. Для человека как морального субъекта ordo amoris — то же самое, что формула кристалла для кристалла. Кто знает ordo amoris человека, тот про-зревает его так глубоко, как только возможно, тот за всем эмпирическим многообразием и сложностью видит всегда простые основные черты его *душевного склада* (Gemütes), который куда более заслуживает называться сердцевиной человека как существа духовного, чем познание и воление. Кто знает ordo amoris, тот владеет духовной схемой, тем первоистоком, который тайно питает все, исходящее от этого человека; более того: он знает, чем изначально определяется то, что постоянно готово (Miene macht) обступить человека — в пространстве его *моральным окружающим миром*, во времени — его *судьбой*, т.е. совокупностью могущего состояться с ним и *только с ним*. Ведь даже независимым от человека, встречающимся ему воздействиям природы значение раздражителя, имеющего некий вид и величину, не придается без участия его ordo amoris.

Человек перемещается словно в раковине, образованной всякий раз особенной *субординацией* самых простых, еще не оформленных как вещи и блага *ценностей* и ценностных качеств. Эту раковину он повсюду носит за собой; и ему не избавиться от нее, как бы быстро он ни бежал. Через окна этой раковины он воспринимает мир и себя самого — не *более* того и не *иное*, чем то, что показывают ему в мире и в нем самом эти окна, сообразно их положению, величине, окраске. Ибо структура окружающего мира каждого человека, будучи в своем совокупном содержании расчленена в конечном счете в соответствии со своей *ценностной структурой*, не перемещается и не меняется, когда человек перемещается в пространстве. Она только наполняется всякий раз новыми определенными отдельными вещами — но так, что и это наполнение происходит согласно закону образования, предписанному ценностной структурой среды. Вещные блага, подле которых человек ведет свою жизнь, практические вещи: сопротивления волению и действованию, к которым он прилагает свое воление, — также и они [суть нечто такое, что] всегда уже прошло и как бы просеялось через особый механизм отбора *его* ordo amoris. Не те *же самые люди и вещи, но как бы тот же самый вид* [их] — *и* эти «виды», которые в любом случае являются видами *ценностей*, всюду притягивают его — по определенным постоянным правилам предпочтения (или небрежения) одного перед другим — или же отталкивают его, куда бы он ни попал. Эти притяжения и отталкивания (как тяга и толчки, исходящие от вещей — а не от Я, в отличие от так называемого активного внимания, — они ощущаются и даже подвергаются повторному упорядочению и ограничению согласно потенциально действующим установкам интереса и любви, переживаемым как готовность к соприкосновению) определяют не только то, *что* он замечает, на что он обращает внимание — и что оставляет незамеченным и чему внимания не придает, — но уже и материал того, что *возможно* заметить и принять во внимание. Как бы самым изначальным, предшествующим единству восприятия трубным звуком ценностного сигнала, который возвещает: «тут что-то случилось!», — сигналом, исходящим в переживании от *вещей*, а не от нас, — действительные вещи обыкновенно уведомляют о себе на пороге нашего окружающего мира и затем, приходя из далей необъятного мира, вступают в окружающий мир как его члены. Именно в тех случаях, когда мы *не* следуем тяге вещей, когда нам не удается как-либо воспринять исхождения этой тяги, ибо уже на этой ступени ее воздействия мы оказываем ей волевое сопротивление, или же когда более сильная тяга душит более слабую уже в зародыше, тогда с полной ясностью выступает это явление «уведомления».

Но в этом притяжении и отталкивании присутствует определенный *ordo amoris [данного] человека* и его особый рельеф. И подобно тому, как структура окружающего мира не меняется вместе с его фактическими изменениями, так и структура человеческой судьбы мало меняется с появлением того нового, что вносит в нее человек своей жизнью, волением, действием и творчеством. [Не меняет ее] и то новое, что ему встречается: *судьба и окружающий мир* покоятся на *одних и тех же* факторах ordo amoris человека и различаются только во временном и пространственном измерениях. Их закономерный способ образования, исследование которых относится к важнейшим проблемам углубленного изучения морального существа *«человек»*, следуют ordo amoris всегда и повсюду.

Ниже станет ясно, что дает для понимания людских судеб учение о смущениях ordo amoris. Здесь же следует лишь сказать о том, что мы только и вправе называть своей *судьбой*. Конечно [мы не можем называть судьбой] все происходящее вокруг нас и в нас самих, известное нам как нами же свободно волимое или порождаемое. Но [судьба], разумеется, также и не и все то, что касается нас чисто внешним образом. Ведь и многое из [этого внешнего] мы воспринимаем как слишком случайное, чтобы считать его своей судьбой. От судьбы мы требуем, чтобы она, правда, подстерегала нас, чтобы [свершалась] помимо нашей воли и по большей части непредвиденно, но при этом была чем-то иным, нежели рядом следующих каузальной необходимости обстоятельств и действий. А именно: [судьбе следует быть] *единством сквозного смысла*, представляющимся нам как *индивидуальная сущностная взаимопринадлежность* человеческого характера и того, что происходит вокруг него и в него проникает. Итак: обозревая всю нашу жизнь или длинный ряд лет и событий, мы, быть может, и воспринимаем каждое из этих событий как совершенно случайное, но связь их — сколь бы непредвиденна ни была каждая часть целого до своего появления — отражает именно то, что мы должны рассматривать также и как сердцевину соответствующей личности: это и составляет *особенность* судьбы. Это некое совершенно независимое от воления, намерения, желания, но также и от случайных объективно реальных событий и сопряжений и взаимодействий одного с другим *взаимосогласование мира и человека,* обнаруживающее себя для нас в этом единстве смысла протекания некой жизни. Ибо насколько несомненно, что в содержание судьбы входит то, что «происходит» с человеком и находится, таким образом, по ту сторону его воли и намерения, — настолько же несомненно, что в ее содержание входит лишь то, что, если оно «происходит» с кем-то, могло произойти только именно с *этим единственным* моральным субъектом. Итак, лишь то, что находится в пространстве известных характерологически четко очерченных возможностей переживания мира — а даже при постоянстве внешних событий такие пространства возможностей варьируются у разных людей и народов — и то из реально происходящего, что проявляется как наполнение этих пространств, по праву может называться «судьбой» человека. И как раз в этом более точном смысле слова способ образования фактического ordo amoris человека — то есть способ его образования по вполне определенным правилам постепенной *функционализации* первичных ценностных объектов его любви в раннем детстве — есть то, что содержательно управляет течением его судьбы.

Получив предварительную ясность относительно того, что мы должны понимать под ordo amoris в очевидном, нормативном и чисто дескриптивном смысле, надо также сказать, что следует понимать под неким данным *беспорядком правильного ordo amoris*, какие есть *виды* беспорядка («désordre du coeur», как пластично выражается Паскаль) и что следует подразумевать под процессом, приводящим от некоего упорядоченного совокупного состояния к состоянию неупорядоченному, то есть под понятием *смятения* ordo amoris. Наконец, следует поставить вопрос о том, какова динамика таких смятений и каким образом можно повлиять на разрешение тех основных форм и видов смятений, которые предстоит описать, то есть как может состояться *восстановление* (по возможности) правильного ordo amoris в субъекте? Естественным образом, ответ на этот последний вопрос, относящийся к еще не очень ясно познанным и не очень четко очерченным в их своеобразии областям педагогики и терапевтической техники целения человека (Menschenheiles), будет зависеть, во-первых, от идеала спасения (Heilsideal), вытекающего из внятного и общезначимого ordo amoris и одновременно из индивидуального предназначения к спасению (Heilsbestimmung) соответствующего особого субъекта, а во-вторых, — от уже познанной психодинамики смятений.

Однако вопросы прояснения понятий мы не отделяем здесь от исследования самого предмета. Но прежде чем начинать его, мы хотим еще сказать, в каком смысле речь пойдет об *индивидуальном предназначении* (Bestimmung) в его отношении к среде и судьбе. Подобно тому, как идея правильного и истинного ordo amoris есть

для нас идея строго объективного и независимого от человека царства, где упорядочено достойное во всех вещах любви нечто такое, что мы способны лишь познавать, но не «полагать», творить, создавать, и подобно тому, как «индивидуальное предназначение» некоего духовного субъекта, единичного или коллективного, в силу своего особого ценностного содержания, хотя и имеет в виду этот субъект — и только его, но одновременно оно есть нечто не менее *объективное*, нечто такое, что нельзя полагать, но должно лишь *познавать*. В этом «предназначении» выражается то, какое место в плане спасения мира принадлежит именно этому субъекту, а тем самым выражается и его особая задача, его «призвание» в старом этимологическом смысле слова. Субъект может заблуждаться относительно этого плана, может к тому же (свободно) совершить здесь промашку — но может также познать его и осуществить. Если мы попытаемся морально исчерпывающим образом как-то оценить и измерить субъект, нам придется постоянно учитывать, наряду с общезначимыми масштабами, идею его индивидуального предназначения, относящуюся именно к *нему*, а не к нам или к какому-то иному субъекту. Как и посредством чего мы можем постичь это предназначение, созерцая жизненные выражения данного субъекта и выделяя самые центральные интенции его внутренней настроенности (Gesinnung) из *их эмпирического осуществления* (остающегося всегда только фрагментарным), создавая [тем самым] общую картину, — это я попытался показать в другом месте.

Даже в случае самого полного мыслимого совершенства (именно в этом случае!) нравственный космос по существу своему, хотя и *являет себя в рамках общезначимо объективно благого, но все-таки* — в некой никогда не могущей быть завершенной полноте индивидуальных и *уникальных* образований ценности, личности и благ, а одновременно — в ряду исторически всегда уникальных моментов бытия-деяния-творения, каждое из которых следует своему «велению дня», «велению часа». А потому не это несходство форм, но, напротив, однообразие окончательных масштабов было бы для людей, народов, наций, всякого рода союзов чем-то нравственно долженствующим-не-быть. Лишь *в рамках* общезначимого предназначения человека вообще (и уж конечно разумного духовного существа) должны найти свое место и все индивидуальные предназначения. Индивидуальное предназначение также и потому не «субъективно», что могло бы быть познано и осуществлено лишь тем, для кого оно существует. Напротив, весьма вероят-

но, что некто иной, например, более адекватно познает мое индивидуальное предназначение, чем я сам; может быть и так, что в его осуществлении некто иной оказывает мне большую помощь. Существовать (da zu sein) в форме *совместной* жизни, [*совместного*] действования, верования, надежды, образования, быть и быть ценными *друг для друга* — ведь это же часть общезначимого предназначения всякого конечного духовного существа: то есть поскольку индивидуальное предназначение тоже имеет сущностную природу (всякий [человек] и есть для себя самого тот особый случай, который позволяет ему постичь, что таковое предназначение есть у каждого), каждый также *со-ответственен* за то, чтобы каждый понимал и осуществлял свое индивидуальное предназначение. Итак, идея индивидуального предназначения отнюдь не исключает, а, напротив, включает в себя взаимную *солидарность ответственности* в вине и заслугах со стороны моральных субъектов.

Не стоит и говорить, что вся действительная жизнь человека может отклоняться от его индивидуального предназначения, как и от общезначимых норм. Здесь для нас важно то, что его индивидуальное предназначение может находиться отчасти в отношении *соответствия*, а отчасти — в отношении *противоречия* (причем в какой угодно степени) и со структурой его окружающего мира, и с его судьбой — хотя и структура окружающего мира, и судьба сами суть уже нечто совершенно иное, чем то, что чисто фактически затрагивает его и действует на него извне. Итак, прежде всего судьба отнюдь *не есть* индивидуальное предназначение человека. Только противоположное утверждение следовало бы называть *фатализмом*, но никак не признание самого факта судьбы. Лишь покуда судьбу *овеществляли*, как греки свою *эймармене*, или же сводили и судьбу и предназначение человека к предвечному выбору самого Бога, как в случае избрания к благодати у Августина и Кальвина, лишь до тех пор последнее было справедливо. Однако теперь структура окружающего мира и судьба (в определенном выше смысле) — это нечто ставшее естественным и принципиально понятным, то есть не просто нечто случайным образом действительное и действенное. Правда, судьба не может быть свободно избрана, как предполагают некоторые крайние индетерминисты, не понимающие ни сущности ее, ни [сочетания] в нас самих уровней свободы и несвободы. Уже сферы выбора — или то, между чем может выбирать акт выбора, — определены судьбой, но судьба не определена выбором. Однако же *про-*

израстает судьба из жизни *самого* человека или народа, из жизни, все более и более наполняющейся содержанием и всякий раз вновь функционализирующей предшествующее по времени содержание; по большей части судьба образуется в жизни индивида, во всяком случае, вида. То же самое относится и к структурам среды.

Если судьба, как и структура среды и не избирается свободно, тем не менее человек все-таки может совершенно по-разному *лично свободно относиться* к ней. Он может быть всецело в ее власти, вообще не постигая ее как судьбу (словно рыба в аквариуме); но он может, постигая ее, встать *над* ней. Он может, далее, отдаться на волю рока или оказывать ему сопротивление. Мы еще увидим, что в принципе он способен даже вовлечь в себя или же переменить и структуру своего окружающего мира (а не только содержания мира, всегда случайные), как и свою судьбу, сколь бы совершенными они не были. Конечно, эта его способность отлична от свободных актов выбора, совершающихся в границах его структуры, его среды и его судьбы и не могущих выйти за эти пределы, ибо акты и способы поведения [здесь] сущностно отличны от тех, посредством которых он совершает так называемый «свободный выбор». Но еще важнее другое: он не способен сделать это в одиночку, ему всегда нужна помощь и содействие существ, находящихся вне его судьбы и вне структуры его среды. А потому и человечество как целое, и отдельный человек или коллектив, коль скоро судьба их — противодействовать даже общезначимому предназначению человека in genere, способны на такое лишь посредством Бога.

Судьба и структура среды (далее это будет видно еще лучше) вырастают из целесообразных (не активных, свободно осознанных актов суждения, выбора, предпочтения, но автоматических, хотя и отклоняемых с посторонней помощью) процессов психовитального субъекта в человеке. Напротив, *индивидуальное предназначение* есть сама по себе *вневременная ценностная сущность* в форме *личности*. И поскольку оно не образовывается и не полагается посредством духа в человеке, но только познается и лишь постепенно, шаг за шагом как бы раскрывается во всей своей полноте в личном опыте жизни и действования, то и существует оно лишь для духовной личности в нас самих.

Итак, индивидуальное предназначение есть предмет *интуитивного постижения* (Einsicht) — в то время как судьба есть нечто такое, что следует только констатировать: некая фактичность, сама по себе *слепая к ценностям*.

Это опять-таки некоторая разновидность *любви*, которая должна предшествовать познанию индивидуального предназначения: это — принципиально отличное от всякого так называемого себялюбия (Eigenliebe) *подлинное само-любие* (Selbstliebe), или любовь к своему собственному спасению. При себялюбии все, в том числе и себя самих, мы видим интенционально лишь посредством «собственного» ока и одновременно соотносим все данное, то есть и себя самих, с состояниями собственных чувств (Gefühlszustände), так что у нас нет обособленного, ясного осознания этого соотнесения как такового. Поэтому, застряв на этом, мы можем даже наши высшие духовные потенции, дарования, силы, даже высший субъект нашего предназначения сделать рабами нашего тела и его состояний. Мы не «спекулируем своими талантами» — мы ими разбрасываемся. При себялюбии мы все, а значит, и себя самих воспринимаем, запутавшись в пестром покрове иллюзий, сотканном из тупости, тщеславия, честолюбия, гордости. Совсем иначе дело обстоит в случае подлинного само-любия. Здесь наше духовное око и его интенциональное излучение ориентированы на надмирный духовный центр. Мы зрим себя «словно бы» оком самого Бога — то есть, во-первых, вполне предметно, а во-вторых, в полной мере как члены целого универсума. Мы, пожалуй, еще любим себя [при этом], но только как таких, какими мы были бы пред неким всевидящим оком, и лишь постольку, поскольку мы смогли бы выдержать этот взгляд. Все же остальное в нас самих мы ненавидим — и тем сильнее, чем больше наш дух проникает в наш божественный образ, чем величественней он возрастает пред нами и, с другой стороны, чем более он уклоняется от того образа, который мы обнаруживаем в себе самих вне божественного состава. Самообразующие, ваяющие молоты самоисправления, самовоспитания, раскаяния, умерщвления обрушиваются на все части [нашего существа], которые выходят за пределы этого образа нас самих пред Богом и в Боге.

Конечно, *виды данности* особенной материи, своеобразного содержания индивидуального предназначения, раскрывающегося для нас лишь благодаря актам самопознания в сократовском смысле, — это отдельная тема. Позитивного, четко обозначенного образа этого предназначения не существует — не говоря уже о каком-то законе, который можно было бы сформулировать. Мы чувствуем, где и когда от него *уклоняемся*, где и когда, говоря словами Гете, поддаемся «ложным тенденциям», и только в этом все снова повторяющемся ощущении, как бы в разграничитель-

ных линиях его отдельных моментов, сопряженных в некое целое, в некий облик личности, *на поверхность* выступает образ нашего предназначения. Однако именно в этом обстоятельстве (которое, конечно, мешает дать образу словесное выражение) заключена для нас в высшей степени позитивная, движущая сила этого образа. Ведь ясно: то, что всегда с нами и всегда тайно на нас действует, что всегда руководствует и ведет, никогда при этом не принуждая, не может восприниматься как обособленное содержание сознания (такое содержание — это всегда только «процесс», в нас он прекращается и в нас же вновь возникает). Ведь очевидно же, что вечная мудрость, которая, таким образом, говорит и руководствует в нас, негромка и не отдает приказаний, это мудрость тишайшая и только предостерегающая — которая, однако же, звучит тем громче, чем больше поступают *вопреки* ей. Словно методом так называемой негативной теологии (если понимать его правильно, то есть так, что отрицания не определяют «что» искомого предмета и отнюдь не исчерпывают его значения, но только должны путем последовательных убавлений сделать его совершенно зримым во всей его полноте) — вот так работает самопознание нашего индивидуального предназначения. И именно поэтому технически наилучшим образом осуществить свое предназначение позволяет не столько позитивное формообразование, сколько — пусть даже опосредованное — вытеснение, умерщвление, «целение» «ложных тенденций» (или всего того, против чего как бы заявляют протест ощущаемые [нами] моменты соответствия, либо же моменты противоречия образа предназначения нашему эмпирически наблюдаемому Я (Selbst). Об этой технике подробнее будет сказано ниже.

Сколь отличны судьба и среда от индивидуального предназначения, показывает и тот факт, что возможно трагическое отношение *противоречия* между ними и явно выраженное осознание этого со стороны субъекта. Ибо не там, где лишь случайная действительность человека, народа и т.д. противны предназначению, но там, где предназначение и судьба сами находятся в войне друг с другом, где саморазвившееся пространство более отдаленных жизненных возможностей как бы оказывается непригодным для познанного предназначения, — там это противоречие становится *трагическим* в самом подлинном смысле слова. Где мы видим людей и даже народы, которых сама их судьба принуждает действовать противно их предназначению, где мы видим людей, не «подходящих» не только к содержанию, но к *структуре* своей

среды — что, в принципе, вынуждает их к отбору все новых и новых аналогичных по структуре сред, — именно там и существует это трагическое отношение. Насколько могут быть разрешены эти дисгармонии — это задача последующего рассмотрения, предметом которого будет разложение в нас специфических, определяющих судьбу сил вообще.

Однако теперь давайте обратимся к более подробному исследованию *формы* правильного ordo amoris, а затем к тому, как овладевает им — или же обнаруживает свою с ним соотнесенность — человеческий дух. Ведь только в том случае, если мы сформируем отчетливые и ясные идеи этого, мы сможем (что и является главной темой данной работы) упорядочить соответственно определенным основным типам смятения ordo amoris и объяснить их происхождение.

II. ФОРМА ORDO AMORIS

В другом месте мы подробно говорили о сущности любви в самом формальном смысле слова, отвлекаясь от психологических и организационных особенностей и сопутствующих явлений, отличающих или унижающих любовь, носителем которой является человек. Тогда у нас еще оставалось то сущностное определение, что любовь есть тенденция или, соответственно, уже акт, который пытается направить — и направляет там, где не возникает помех, — каждую вещь в сторону свойственного ей ценностного совершенства. Таким образом, мы определяем как сущность любви акцию воздвижения и *построения* в мире и над миром. «В мире тихом осмотрись, лишь любовь уносит ввысь.» (Гете) *. Любовь человека является только особой разновидностью и даже частной функцией этой универсальной, действующей во всем и на всем силы. Притом любовь для нас всегда была в динамическом отношении становлением, ростом, разбуханием вещей в направлении первообраза, каковым первообразом полагают они Бога. Итак, каждая фаза этого внутреннего приращения ценности вещей, творимых любовью, всегда есть также и станция сколь бы то ни было удаленная, опосредованная станция на пути мира к Богу. Всякая любовь есть еще не завершенная, нередко замирающая или увлекающая, словно бы делающая привал на своем пути любовь к Богу. Любит ли человек некую вещь, некую ценность, как на-

пример, ценность познания, любит ли он природу в том или ином ее образе, любит ли он человека как друга или же как еще что-то — это всегда означает, что в своем личностном центре он выступил за пределы себя как телесного единства и что он сопричастен акции чуждого предмета, сопричастен, благодаря ей, этой тенденции чуждого предмета утверждать собственное совершенство, содействовать ей, поощрять ее, благословлять ее.

Поэтому любовь была для нас всегда одновременно и тем изначальным актом, посредством которого сущее, не прекращая быть данным ограниченным сущим, покидает себя самое, дабы как ens intentionale * так участвовать в ином сущем, чтобы оба они каким-то образом все-таки не становились реальными частями друг друга. Бытийственное отношение, которое мы называем «познанием», всегда предполагает, таким образом, этот изначальный акт: акт ухода от себя и своих состояний, своих собственных «содержаний сознания», *трансцендирования* их, чтобы по возможности вступить в контакт-переживание с миром. То же, что мы называем «реальным», действительным, прежде всего предполагает акт реализующего воления некоторого субъекта, а данный акт воления — предшествующую ему, дающую ему направление и содержание любовь (Lieben). Итак, *любовь* всегда *пробуждает к познанию и волению*, более того, любовь — матерь самого духа и разума. Но это Единое, что участвует таким образом во всем, без чьего воления ничто реальное не может быть реальным и чрез что и посредством чего неким образом (духовно) участвуют друг в друге и солидарны друг с другом все вещи, то Единое, что создало их и к чему они совокупно друг с другом устремляются в сообразных и предписанных им границах, — это Единое есть вселюбящий, а потому также и всепознающий и всеволящий *Бог* — личностный центр мира как Космоса и целого. Цели и сущностные идеи всех вещей вечно предлюбимы, предмыслимы в нем.

Итак, ordo amoris есть сердцевина миропорядка как порядка божьего. В этом миропорядке находится и человек. Он находится в нем как достойнейший служения и свободнейший слуга божий, и лишь как таковой может он также называться и господином творения. Лишь *та* часть ordo amoris, которая принадлежит ему, свойственна ему, должна быть здесь принята в расчет.

Ранее, нежели ens cogitans или ens volens, человек есть ens amans **. Полнота, ступенчатость, дифференциация, сила его любви устанавливает пределы полноты, функциональной спецификации, силы его возможного духа и возможной для него широ-

ты контакта с универсумом. Ему сущностно доступна лишь часть всего, что может быть любимо, чьи сущности априорно устанавливают пределы доступных его постигающей способности фактических благ. Эта часть определяется ценностными качествами и ценностными модальностями, которые человек вообще может постигнуть, в том числе и в каких-либо вещах. Не те вещи и свойства их, которые способен познать человек, определяют и ограничивают его целостный мир, но именно его ценностно-сущностный мир устанавливает пределы и определяет доступное его познанию бытие и, словно остров, поднимает его из мира бытия. Чем пленилась душа его, там всякий раз и оказывается для него «сердцевина» так называемой «сущности» вещей. И всякий раз будет для него «мнимым» и «производным» то, что отдаляется от этого предмета. Его фактический *этос*, т. е. правила предпочтения одних ценностей и небрежения другими, определяет также структуру и содержание его мировоззрения, познания мира, мышления о мире, а к тому же его волю к самоотдаче вещам или к господству над ними. Это имеет силу для индивидов и рас, наций, культурных кругов, народов и семей, партий, классов, каст, сословий. Внутри общезначимого человеческого порядка ценностей каждой особой форме человечности предназначены определенные качественные сферы ценностей, и только их гармония, их смыкание в строении общей мировой культуры способно изобразить все величие и широту человеческой души.

Даже если с точки зрения божественной вселюбви, именно актом ее создается и носит на себе ее печать то, что достойно любви, любовь человека не запечатлевает и не создает этого. Она должна единственно только признавать его *предметное требование* подчиниться градации рангов достойного любви, существующей в себе (но в себе «для» человека), устроенной в виду его особой сущности. Лишь потому есть любовь, характеризуемая как правильная и как ложная, что фактические склонности и акты любви человека могут *согласоваться* с субординацией достойного любви и *противоречить* ей, позволено даже будет сказать, что они могут ощущать и сознавать себя в единстве или разладе и противоречии с той любовью, какою Бог уже любил идею мира, соответственно, и его содержания, прежде чем Он создал его, и какою Он продолжает сохранять его каждую секунду. Если человек в своей фактической любви или порядке строения своих актов любви, в предпочтении и небрежении, ниспровергает этот существующий в себе порядок, то он — в отношении себя [самого] — одновременно

ниспровергает, по интенции, самый божественный миропорядок. И где бы он его таким образом ни рушил, всюду с необходимостью рушился следом и его мир как возможный предмет познания и поле действия, воздействия и воли.

Здесь не место говорить о том, что представляет собой по содержанию иерархический порядок рангов в царстве достойного любви. Довольно будет сказать кое-что о *форме* этого царства и о его *содержании*.

Начиная с первоатома и песчинки и вплоть до Бога царство это есть *одно* царство. Это «единство» не означает замкнутости. Мы сознаем, что ни одна из данных нам его конечных частей не способна исчерпать его полноты и его протяженности. Если хотя бы *раз* у нас был опыт того, как рядом с чем-то, что достойно любви, внезапно всплывает в том же самом или другом предмете что-то еще, или как внезапно над тем, что в определенной ценностной сфере казалось нам «в высшей степени» достойным любви, оказывалось еще нечто более высокое, то, значит, нам знакома сущность продвижения или проникновения в это царство, у которого, как мы понимаем, не может быть определенных границ. Лишь поэтому ясно также, что для всякого удовлетворения какого-нибудь любовного побуждения через его исполнение адекватным ему предметом существенна неспособность быть окончательным. Точно так же, как для определенных мыслительных операций, самозаконно производящих собственные предметы (например, для вывода из n n+1), существенно, что их применению не может быть положена граница, так и для акта любви, находящего свое исполнение в том, что достойно любви, существенна возможность продвигаться от ценности к ценности, от вершины — к более высокой вершине. «Наше сердце слишком просторно», говорит Паскаль. Пусть даже наша фактическая способность любви весьма ограничена и мы знаем об этом, но одновременно мы знаем и чувствуем совершенно точно, что ограничена она *не* конечными объектами, достойными любви и не сущностью акта любви как такового. Ее граница может находиться лишь в нашей организации и в том, как она обусловливает совершение и *пробуждение* (Auslösung) акта любви. Ибо это пробуждение связано с нашей телесной жизнью влечений, прикованных к возбуждающему их объекту, но не с тем, что мы постигаем в таком объекте как собственно заслуживающее быть любимым, а также и не с *формой и структурой* того царства, членом которого представляется для нас это достойное любви.

Любовь любит и смотрит в состоянии любви (im Lieben) всегда несколько дальше, чем только на то, что у нее под руками, чем она обладает. Пробуждающий ее импульс влечения может утомиться —*сама она не устает. Это «sursum corda»* *, составляющее ее сущность, может принимать принципиально различные формы на разных высотах ценностных сфер. Не более чем сластолюбца все быстрее убывающее удовлетворение от наслаждения приятными для него объектами толкает, при наличии такого же и даже убывающего импульса влечения, все быстрее от одного объекта к другому. Ибо такова уж эта влага: чем больше пьешь ее, тем больше жажда. И наоборот: все быстрее увеличивающееся и все более глубокое по своей природе удовлетворение того, кто любит объекты духовные, будь то предметы или любимые личности, дает при таком же или даже убывающем импульсе изначально направленного на них влечения, так сказать, все новые обещания; оно понуждает движение любви устремить взор немного дальше, за границы данного. Движение любви — в предельном случае *любви личностной* — в принципе безгранично развертывает личность именно таким образом в *свойственном ей* направлении идеальности и совершенства.

Но и *при удовлетворении одним лишь наслаждением, и при* наивысшей личностной любви — это один и тот же *сущностно бесконечный процесс*, который обнаруживает себя в обоих случаях, и тут и там препятствуя появлению характера окончательности, хотя и по прямо противоположным причинам: в одном — ввиду снижающегося удовлетворения, а в другом — увеличивающегося. Ни один упрек не может быть столь болезненным и не может оказаться столь сильным стимулом, действующим на самую сердцевину личности ради продвижения ее в сторону предполагаемого в ней совершенства, как сознание любимого, что он не удовлетворяет (хотя бы только отчасти) тому идеальному образу любви, который любящий для нее порождает (hertragt), но который у нее же и заимствует. В сердцевине души тут же возникает мощный импульс, побуждающий врасти в этот образ: «Я буду блистать и казаться, пока не стану собою» **. В одном случае — *все более интенсивная* смена объектов как выражение этой сущностной бесконечности процесса, в другом — опять-таки *все более интенсивное* углубление в растущую полноту одного [объекта]. И если в первом случае эта бесконечность ощущается как умножающееся беспокойство, безостановочность, горячка и мука этих состояний, т. е. как такой модус устремления, при котором каждое следую-

щее отвращение становится истоком все новых, словно бы в бессилии озирающихся вокруг себя обращений [к объекту], то во втором — счастливое продвижение от одной ценности в предмете к другой сопровождается нарастанием покоя, удовлетворенности, и устремление здесь имеет позитивную форму, при которой новое притяжение предчувствуемой ценности всякий раз заставляет оставить позади ценность на тот момент данную. Новые и новые надежды и предчувствия сопровождают его. Итак, существует позитивно-ценностная и негативно-ценностная *безграничность любви*, переживаемая нами как потенция, соответственно, и безграничность устремления, строящегося на акте любви. Что касается устремления, то существует решительное различие между неистовой, в муках рожденной «волей» Шопенгауэра и блаженным, ориентированным на Бога «вечным устремлением» у Лейбница, Гете-Фауста, И. Г. Фихте.

Такая сущностно бесконечная любовь (Lieben) — как бы ни была она преломлена, стеснена и партикуляризована видовой организацией своих носителей — требует для своего удовлетворения *бесконечного блага*. Итак, уже из-за этой сущностной особенности всякой любви (Liebe) в основе тезиса об ordo amoris лежит предмет идеи *Бога* (если подходить с этой формальной стороны к обоим предикатам: благу и бесконечной форме бытия). «Inquietum cor nostrum donec requiescat in te» *. Бог и только Бог может быть вершиной ступенчатого пирамидального строения царства того, что достойно любви, истоком и целью целого одновременно.

Итак, если только человек как индивид или как союз считает, что он достиг абсолютно последнего исполнения и удовлетворения своего любовного порыва неким конечным благом, то речь тогда идет об иллюзии, о стагнации его нравственно-духовного развития, о скованности импульсом влечения, точнее, о том, что функция импульсов влечения возбуждать любовь и ограничивать объект любви превращается в функцию сковывающую и *сдерживающую*. Чтобы обозначить эту самую общую форму распада и смущения (Verwirrung) в ordo amoris, к которой в известном смысле можно свести все особенные формы беспорядочности (Verwirrung), мы намерены воспользоваться одним старым выражением. Когда о человеке говорят, что он *прельщен* (Vergaffung) **, то это в высшей степени пластично характеризует и то, как он, пренебрегая своим руководящим личностным центром, зачарован и заморочен неким конечным благом, и то, что поведение его сумасбродно. А если в своем фактическом ценностном сознании на *месте абсолюта* (поскольку таковое необходимо есть у каждого, оно не обязательно должно быть известно [каждому] также и дискурсивно или в силу какой-то еще рефлексии) он обнаруживает ценность некоего конечного блага или вида благ, то мы будем говорить, что он прельщен *абсолютно*, а такое благо, абсолютизированное ослеплением, мы станем называть (формальным) кумиром. (Процесс сотворения кумира будет занимать нас позже, равно как и процесс выздоровления при разрушении кумиров и ослаблении прельщения). Напротив, мы станем говорить, что человек прельщен *относительно*, если он, сообразно свойственной ему фактической структуре любви (Lieben), а также способу предпочтения одних ценностей и небрежения другими, нарушает объективный порядок рангов того, что достойно любви. Но прельщением и (следующим отсюда) смущением в ordo amoris не может называться просто фактическая *ограниченность* доступных некоему субъекту — в силу определяющих его сущность потенций любви — частей и областей царства ценностей, не говоря уже о простой (сколь бы значительна она ни была) ограниченности фактических вещных благ, которые выступают для него в качестве примеров доступной ему ценностной сферы. Ибо для конечных существ естественна — только у самого Бога ее нет — просто ограниченность ценностного мира и мира любви, ограниченность, которая, правда, последовательно убывает на все более высоких ступенях иерархии перципирующих ценности существ — от червя до Бога. Ведь к *сущности* самого объективного (sachlich) царства ценностей принадлежит и то, что царство достойного любви может быть отображено в духе (а тем самым могут быть также познаны и подвергнуты воздействию вещи и события как носители достойного любви) только в безграничной полноте *разнородных* духовных индивидов (Individuen von Geistern), в пределах же человеческого духа (Menschengeister) оно может быть отображено лишь различными и даже *неравноценными* индивидами (отдельными индивидами и союзами), семьями, народами, нациями и культурными кругами. К сущности [царства ценностей] относится и форма протекания этого отображения во времени в уникальной истории самого этоса. К тому же, само собой, только его восполнение в форме синхронной (в сообществе) и последовательной (исторически) *совместной любви* к сферам ценностей, упорядоченным согласно ordo amoris, способно осуществить уникальное *совокупное предназначение* индивида, называемого «человечеством». Только если любовь, не достигая конститу-

тивного порога, ограничивается *частью* сущностно достижимого для субъекта, то это и представляет собой смущение, конечной причиной которого оказывается затем какой-то вид *прельщения*. И постольку, конечно, и сам человек бывает *виноват* в том, что в сердце его — вакуум любви, причем вина эта может быть как индивидуальной, так и наследственной, и виной союза; [это может быть] как трагическая и судьбическая [вина], так и в обычном смысле слова «свободно» содеянная. Сущностной безграничности самой любви конститутивная ограниченность сфер любви не наносит никакого ущерба. Ибо именно тогда, когда более или менее осознанно (словно бы позади того, что дано субъекту в настоящий момент или в принципе достижимо [как достойное любви]) замечают беспредельное, но «пустое» поле достойного любви, в переживании обнаруживается эта сущностная безграничность. Но *прельщение* наличествует лишь там, где это пустое поле, этот «*вид*», открывающийся надежде, предчувствию, вере, где в переживании *метафизическая перспектива любви отсутствует*; и наоборот: в усиливающемся осознании пустоты дает себя знать именно начинающееся *ослабление* прельщения.

Итак, единство царства, о котором мы говорили, находится в иной плоскости. Объективно это — единство законосообразности его ступенчатого строения в обоих направлениях [иерархии] достойного любви, т.е. в сторону на данный момент более высокого и более низкого. [Единство] состоит в том, что *ступенчатое строение* этого царства, остающееся постоянным на каждой фазе этого бесконечного процесса, строго *подчинено законам* сообразно сущностным ценностям. А что касается человеческой личности, единство состоит в присущей актам и потенциям любви *законосообразности разумного предпочтения* одних ценностей и достоинств и небрежения другими. Через эти ценности и достоинства акт любви направляется на вещи, в которых они являются нашей душе.

Ибо то, что мы называем «*душой*» (Gemüt) или, образно говоря, «сердцем» человека, это не хаос слепых состояний чувств, якобы только соединяющихся и разъединяющихся с другими так называемыми психическими данностями по каким-то каузальным правилам. Душа сама есть *расчлененное отражение* космоса всего могущего быть достойным любви — и потому она есть также *микрокосм мира ценностей*, «*le coeur a ses raisons*» *.

Возникли целые школы, которые полагают задачей философии «соединить притязания рассудка с притязаниями сердца и души в

едином мировоззрении» или же иллюзионистски намереваются основать религию исключительно на «сердечных стремлениях», «нравственных требованиях», «чувстве зависимости» или иных такого же рода состояниях. Все мужественные мыслители, все подлинные и последовательные рационалисты с достойной решительностью отвергали такие иллюзионистские представления, будь они даже выражены в самой тонкой форме. «К дьяволу душу и сердце, — говорили они, — если речь идет об истине и действительности!» Но разве в этом смысл слов Паскаля? Нет. Смысл их в прямо противоположном:

У сердца в его *собственной* сфере имеется строгий аналог логики, отнюдь не заимствуемый им из логики рассудка. В него, как учит уже учение древних о nomos agraphos *, вписаны законы, соответствующие плану, по которому мир выстроен как ценностный мир. Оно способно *любить* и ненавидеть слепо *и* разумно (einsichtig) — так же, как слепо и разумно мы можем судить о чем-либо.

У «сердца» нет доводов (Gründe), после того, как о той же самой вещи высказался рассудок: нет «доводов», которые суть совсем не доводы, а объективные определения, подлинная «необходимость», а есть лишь soi-disant ** доводы, то есть мотивы, желания! Но ударение в высказывании Паскаля сделано на «ses» и «raisons». У сердца свои доводы: «*свои*», о которых рассудок ничего не знает и никогда ничего знать не способен; и у него есть «*доводы*», т.е. реальное и очевидное понимание фактов, к которым слеп всякий рассудок — так же «слеп», как слепой — к цвету, как глухой — к звуку.

В этом выражении Паскаля высказано понимание глубинного смысла — понимание, которое в настоящее время лишь очень медленно освобождается от хлама недоразумений: есть ordre du coer, mathematique du coeur ***, logique du coeur, которая столь же строга, столь же объективна, абсолютна и непреложна, как правила и выводы дедуктивной логики. Образное выражение «сердце» отнюдь не означает — как думаете, с одной стороны вы, филистеры, а с другой — вы, романтики, местопребывания беспорядочных состояний, неясного и неопределенного бурления или каких бы там ни было еще могучих сил, которые по закону причинности (или же нет) кидают человека то туда, то сюда. Это не фактичность состояний, немо сопряженная с человеческим Я, но воплощение хорошо сориентированных актов, функций, несущих в себе строгую *самостоятельную законосообразность*, независимую от

психологической организации человека и работающая точно, пунктуально, тщательно. В ее функциях перед нами выступает строго объективная *сфера фактов*, самая объективная, самая фундаментальная из всех, какие только возможны. Даже если бы в мироздании прекратилось существование homo sapiens, она все равно пребывала бы, подобно истине выражения 2 x 2 = 4 — нет, еще более независимо от человека, чем значимость этого выражения!

И если видеть это разучились не только тот или другой человек, но целые эпохи, рассматривающие всю эмоциональную жизнь как немую, *субъективную* человеческую фактичность, без обосновывающего объективную необходимость значения, без смысла и направления, то это не следствие какого-то естественного устройства, но вина людей и эпох — *всеобщая неряшливость в делах чувства*, в делах любви и ненависти, отсутствие серьезности по отношению к глубинам жизни и обстоятельств, а по контрасту с этим — забавная сверхсерьезность и комическая озабоченность теми вещами, с которыми мы можем технически совладать шуткой. Допустим, глядя на небо, вы бы сказали: Ах, эти искорки света там вверху — ведь они всего лишь состояние наших ощущений, все равно что боль в животе или усталость. И вы полагаете, что тогда хотя бы раз вам был бы дан в этих фактах тот величественный порядок, который измышлен астрономическим рассудком? Кто говорит вам, что там, где вы видите лишь хаос беспорядочных состояний, не существует поначалу скрытого, но могущего быть обнаруженным порядка фактов: «l'ordre du coeur» — мира, просторного, могущественного, богатого, гармоничного, ослепительно ясного, как мир математической астрономии? — Однако же доступного для дарований куда меньшего числа людей и в утилитарном отношении еще менее интересного, чем мир астрономических тел!

И если в жизни чувств и в сфере любви и ненависти не пытались найти *очевидность* и *закономерность*, которая отличается от каузальной привязки определенных самочувствий (Zustandsgefühle) к объективным впечатления — и отказывали чувствам в какой бы то ни было связи с *постижением предметов*, то самая общая причина этого — в недобросовестности и неряшливости, с какой предпочитали рассматривать, в принципе, все вопросы, недоступные для решения сообразно *рассудку*. Считается, что здесь все различия «смутны» или же имеют лишь «субъективную» значимость. Все, что в делах эстетических касается «вкуса», все, что

как-то связано с ценностными суждениями, все, относящееся к «инстинкту», «совести», к не основанной на рассудке очевидности того, что нечто правильно, хорошо, прекрасно, а другое — ложно, скверно, безобразно, — все это считают «субъективным», изначально не поддающимся более жесткой привязке. Возврат к этим силам духа считается «ненаучным», и потому фетишисты современной науки расценивают это также как недостаток «объективности». В художественной и эстетической сфере преобладает — несмотря на то, что несколько эстетиков думает иначе — именно такое воззрение: прекрасное и безобразное, художественно ценное и ценности не представляющее — это «дело вкуса» каждого человека. Юристы и специалисты по национальной экономии пытаются избегать «оценочных суждений», являющихся якобы по своей природе ненаучными. В морали господствует принцип «свободы совести» — принцип, о котором не только не ведала ни одна позитивная, уверенная в себе и своих ценностях эпоха, но который, как справедливо говорил Огюст Конт, представляет собой в сущности не что иное, как вверение морального суждения чистому произволу: принцип сугубо негативный, критический и разрушительный, разом отрицающий все объективные нравственные ценности. Что стали бы говорить, если бы в какой-нибудь науке кто-то вздумал ссылаться на свободу мнений? Существуют ли аналоги свободы совести в математике, в физике, астрономии или даже биологии и истории? Не представляет ли собой этот принцип (как его обыкновенно понимают) просто отказ от неукоснительно значимой нравственной оценки?

Современный человек полагает, что если только он где-то не взялся всерьез за труд по разысканию прочного, определенного, обязующего, то, значит, ничего такого там и нет. Средневековью еще была известна *культура сердца* как самостоятельная, совершенно независимая от культуры рассудка проблематика. В новейшее время для этого уже нет даже самых скудных предпосылок. Целое эмоциональной жизни постигают уже не как осмысленный язык знаков, в котором обнаруживают себя объективные взаимосвязи, в своем меняющемся отношении к нам управляющие *смыслом и значением нашей жизни*, но как совершенно слепые события, происходящие в нас подобно любым естественным процессам. Смотря по обстоятельствам, их нужно технически регулировать, чтобы достичь пользы и избежать вреда, но к ним не надо прислушиваться (erhörchen), беспокоясь о том, что они «подразумевают», что они хотят нам сказать, что они нам советуют или отсове-

туют, куда целят, на что намекают! Есть некое *вслушивание* (Hörchen) в то, что говорит нам чувствование красоты ландшафта, произведения искусства или свойств встречающейся нам личности; я имею в виду вслушивающееся следование по всей протяженности этого чувствования и спокойное отношение к нему там, где оно как бы кончается; тонкий слух в отношении того, что же мы повстречали, и строгая проверка: ясно ли, однозначно ли, определенно ли то, что мы таким образом постигли в опыте; культура критики относительно того, что здесь «подлинно», а что «неподлинно», что находится в русле только *чистого чувствования*, а что добавляется лишь желанием, волей, направленной на определенные цели, или рефлексией и суждением. Все это прямо-таки конститутивно утрачено современным человеком. У него изначально нет ни доверия, ни серьезности по отношению к тому, что он мог бы здесь услышать.

А вследствие исключительно такого поведения все царство эмоциональной жизни оказывается предоставлено для исследований одной лишь психологии. Но предмет психологии — это то, что обнаруживается в направленности внутреннего восприятия, которое всегда есть также направленность на *Я*. Благодаря этому мы можем обнаружить в эмоциональном бытии только устойчивые, статичные состояния *Я*. Все, что является *актом и функцией чувствования, никогда не наличествует* в этой направленности рассмотрения. Я приведу примеры, чтобы показать, что я имею в виду: если, находясь перед прекрасным ландшафтом или картиной, личность обращает внимание на свое Я, на то, как оно тронуто, возбуждено этим предметом, на чувства, возникающие у нее ввиду этой картины; или же если возлюбленный, вместо того чтобы в любви постигать свой предмет и в этом движении к любимому предмету полностью раствориться самому, обращает внимание на все те чувства и ощущения, томление и т.д., которые вызывает в нем любимый объект; или же если молящийся отвращается от той направленности на Бога, которая, как единая интенция, пронизывает все отдельные мысли, чувства, движения рук, коленопреклонение и превращает это бормотание, эти чувства, эти мысли в единство, и обращается к *самим* чувствам — то всякий раз это и есть поведение того самого рода, который мы обозначаем словами «внутреннее восприятие». Оно словно бы всегда отвечает на вопрос: что происходит в сознании, когда я воспринимаю прекрасный предмет, когда я люблю, молюсь и т.д.? Коль скоро такое данное [внутреннего восприятия] еще связано с внешними

предметами, то эта связь всегда создается двумя актами обособленного постижения, [во-первых], постижения этих состояний и процессов в Я *и* [во-вторых,] соответствующих внешних предметов одним мысленным актом суждения, даже умозаключения, который строится на двух актах восприятия, акте внутреннего восприятия, в котором, например, мне дано наслаждение прекрасной картиной, и акте внешнего восприятия. И все-таки это всегда есть некоторого рода *каузальная связь* — допустим, воздействие прекрасной картины или любимого предмета, реального или воображаемого, на мое душевное состояние.

Философам, теперь, конечно, ясно, что *дух* требует иного подхода, чем вышеизложенный. Но по желанию традиционного рационализма — который засел у нас в печенках куда глубже, чем мы предполагаем — этот подход реализуется лишь по отношению к *мышлению*. Логика исследует законы, которые могут иметь место при взаимозамене предметов вообще, включая отношения между ними; акты мышления, в которых постигаются предметы и их отношения, должны к тому же подлежать исследованию, которое рассматривает их не как предметы внутреннего восприятия, но берет в их живом *совершении*, так что мы видим, что они *подразумевают*, какова их интенция. Но при этом мы должны отрешиться от их конкретной взаимосвязи с мыслящей индивидуальностью и ориентироваться только на различие их *сущностей* (Wesenheiten), насколько ему сопутствует различие в постигаемых этой индивидуальностью вещах и реальных связях (Sachen und Sachzusammenhängen). Структуры идеальных предметных связей, теорем, отношений вывода между теоремами, дедуктивных теорий, а соответственно, тех актов, посредством которых становятся постижимыми эти реальные логические связи, — все это задача для логики.

Но ограничивать это рассмотрение лишь мышлением и препоручать всю остающуюся часть духа *психологии* — произвол беспримерный. При этом предпосылка здесь такова, что всякое *не*посредственное отношение к предметам подобает лишь *мыслительному* акту и всякое иное отношение к ним: посредством *созерцания* и его модусов, посредством *стремления, чувствования, любви-ненависти* осуществляется лишь благодаря эффекту опосредования, совершаемому мыслительным актом, который относит к предметам данное во внутреннем восприятии содержание (в эмоциональной сфере это состояние чувств). Но фактически мы прежде всего живем со *всею полнотой нашего духа* в *вещах*

(Dingen), в *мире*, и во всякого рода актах, в том числе и не-логических, мы обретаем опыт, ничего общего не имеющий с опытом того, что совершается в нас во время совершения акта. Опыт, который раскрывается лишь в нравственном борении с сопротивлениями мира и нашей природы, который открывается перед нами в ходе исполнения религиозных актов, веры, моления, почитания, любви, который становится нашим опытом в сознании художественного творения и эстетического наслаждения, — этот опыт непосредственно дает нам содержания и содержательные связи, которых *вообще нет* с точки зрения чистого мышления (сколько бы ни было у нас возможностей сделать предметом мышления уже отгоревшее) и которые точно так же нельзя обнаружить и в нас самих, в направленности внутреннего восприятия. И если философия именно поэтому не признает и a priori отрицает притязание на трансценденцию, свойственное и всем не-логическим актам или же допускает такое притязание, помимо актов мышления, лишь для тех актов непосредственно-наглядного познавания, которые в сфере теории и науки доставляют нам материал для мышления, то она приговаривает себя самое к слепоте по отношению к целым царствам реальных связей, доступ к которым сущностно не сопряжен с рассудочными актами духа; она подобна тому человеку, который, имея здоровые глаза, закрыл бы их и вознамерился воспринимать цвета лишь ушами или носом!

Конечно, порядок сердца не содержит упорядочения всех фактических благ и зол, которые мы способны любить и ненавидеть. Напротив, даже в мире ценностей и благ и отнесенных к ним актов любви имеется основополагающее различие между *случайными*, а потому *изменчивыми*, и *сущностными*, или *постоянными*, закономерностями шкалы рангов и предпочтения. *Сущностные* и *постоянные законы порядка рангов и законы предпочтения* имеются лишь применительно к оторванным от их случайных, реальных носителей ценностным качествам и сферам их модальности, в то время как комбинация этих качеств, в которую они вступают в фактических благах, их присутствие (Dasein) или неприсутствие (Nichtdasein) в фактической системе благ какого-то человека или союза, их ощутимость для определенного круга людей, способ их распределения на действительное присутствие наличных вещей, их становление или нестановление нормами воли и целями воли может произвольно меняться от субъекта к субъекту, от эпохи к эпохе, от союза к союзу. Этот род изменений уже не очевиден; он доступен лишь описанию и каузальному объяснению на основе индукции и только вероятностным и гипотетическим образом. Таково и здесь чудо нашего мира: через *сущностное познание* и познание сущностной структуры в образах этого фактического, действительного мира мы способны познать не только конституцию этого действительного мира, но и сущностную конституцию также всякого *возможного* мира, то есть и скрытой для нашей ограниченной организации как живых существ (im Leben) и потому трансцендентной нам действительности. То есть и здесь, в сфере души и ее благ мы способны как бы проникнуть взором сквозь случайно действительные движения души и наши случайно действительные, известные нам области благ к вечному закону и каркасу строения, заключающему в себе все возможные души и все возможные миры благ. И в этом нашем мире он тоже представляется и отражается лишь здесь и там, без какого бы то ни было выведения из этого мира в смысле индуктивной абстракции и индукции, или же только дедукции из самостоятельно значимых или полученных путем индукции общих положений. Итак, в переживаниях психофизической единицы жизни, называемой «человеком», мы обнаруживаем идею духа, который как таковой не содержит никаких ограничений, свойственных человеческой организации; а в фактических вещных благах мы обнаруживаем ранговые соотношения ценностей, которые значимы независимо от особенностей этих вещных благ, материала, из которого они сотворены, казуальных законов их становления и прехождения.

Это важное различие между сущностным и случайным, постоянным и изменчивым, значимым также и по ту сторону и помимо нашего фактически возможного опыта и ограниченным кругом этого опыта *не имеет ничего общего* с совершенно иной противоположностью между *единичным и всеобщим*, например, между единичным и универсальным суждением о фактах и отношениях (последний случай — это так называемые законы природы). Все законы природы, например, тоже относятся с сфере «случайных истин» и имеют лишь вероятностную достоверность. А с другой стороны, очевидное сущностное познание вполне может, применительно к бытийственной или ценностной сфере предметов, затронуть и уникальное, индивидуальное наличное бытие или ценностное бытие. Поэтому мы вправе мыслить такое ступенчатое расположение достойного любви как общезначимого (а в его составе — того, что достойно любви для всякого индивида, как обособленного, так и соединенного с другими в союзе), что каждый предмет,

если сорвать с него покровы случайности и рассматривать сообразно его сущности, занимает в этом ряду совершенно определенное и *единственное в своем роде место* — место, которому соответствует совершенно определенным образом нюансированное движение души к этому предмету. Если мы «попадаем» в это место, мы любим *правильно* и упорядоченно; если места путаются, если под влиянием страстей и влечений ступенчатый порядок рангов рушится, наша любовь оказывается *неправильной* и неупорядоченной.

Эта «правильность» подчинена разного рода масштабам. Я назову здесь лишь некоторые. Наша душа пребывает в *метафизическом заблуждении*, если она любит некий предмет (один из тех, которые имеют некоторым образом и в некоторой степени *относительную ценность*) так, как следовало бы любить лишь предмет, имеющий *абсолютную* ценность, т. е. если человек производит такую ценностную идентификацию духовного ядра своей личности с этим предметом, что оказывается, по существу, в отношении веры и поклонения ему, т.е. ложно обожествляет (vergottet) его, точнее же: творит из него идол (vergotzt). Далее, на определенной ступени ценностной относительности (которая как таковая правильно ощущается и оценивается) предметом более высокой ценности могут все-таки пренебречь в пользу предмета более низкой ценности. Любовь к предмету может быть хотя и правильного рода, но при этом духовному оку не откроется или откроется не целиком (от нуля до бесконечности) вся полнота того, что достойно в нем любви. Тогда любовь *не адекватна* предмету — и здесь возможны ступени увеличения адекватности, начиная от слепой любви и кончая вполне адекватной или совершенно ясновидящей (evident hellsichtigen) любовью.

Но дело всегда обстоит так, что противоположный любви акт *ненависти*, или эмоционального отрицания ценности, а потому также и эмоционального отрицания наличного бытия, является лишь *следствием* в некотором смысле *неправильной* и *хаотичной* любви: сколь бы ни были богаты и многообразны причины, возбуждающие ненависть или требующие ненависти контексты негативной ценности (Unwertverhalte), *но одна* закономерность пронизывает всякую ненависть. Она состоит в том, что *основой каждого акта ненависти является акт любви*, без которого первый терял бы смысл. Мы даже можем сказать следующее: так как общим для любви и ненависти является момент сильной заинтересованности в предмете как носителе ценности вообще, в противоположность зоне индифференции [2], то всякая заинтересованность (коль скоро для противоположного нет особых оснований, предполагаемых неким ложным выстраиванием ступеней заинтересованности) есть изначально позитивная заинтересованность, или *состояние любви* (das Lieben).

Верно, конечно, что это положение о *примате любви над ненавистью* и отрицание равноизначальности обоих основных эмоциональных актов часто *ложно интерпретировалось* и еще чаще ложно обосновывалось. Так, например, оно не может означать, что всякую вещь, которую мы ненавидим, мы прежде должны были любить, то есть что ненависть есть превращенная любовь. Как бы часто нам ни случалось делать это наблюдение, в особенности что касается любви к человеку, не менее часто и противоположное наблюдение, что вещь уже при первом своем появлении вызывает ненависть, человек начинает ненавидеть тут же, с первого взгляда. Но, видимо, существует закон, что особого рода позитивный ценностный контекст (positive Wertverhalt), относительно которого этот человек представляет собой носителя соответствующего негативного ценностного контекста (Unwertverhalt), т. е. носителя антиценности (Gegenwert), должен образовывать содержание акта любви, чтобы соответствующий факт ненависти стал возможным. И потому имеют силу слова Боссюэ, сказанные им в знаменитой главе о любви: «Ненависть, ощущаемая относительно какой-либо вещи, происходит только от любви, питаемой к другой вещи: я ненавижу болезнь только потому, что люблю здоровье» [3]. И потому ненависть всегда основывается на *разочаровании* в том, что некий ценностный контекст, который интенционально (и потому — еще не в форме акта ожидания) был заключен в духе, — сбылся или не сбылся в действительности. При этом основанием для возбуждения такой ненависти может быть как наличие контекста негативной ценности, так и отсутствие или недостаточность позитивного ценностного контекста. Итак мы не говорим, что негативные ценностные котексты не суть столь же позитивные обстояния (Verhalte), как и (позитивные) ценностные контексты, но только как бы нехватка этих последних. Это — совершенно произвольное утверждение *метафизического оптимизма*, подобно тому, как утверждение, что все контексты ценности основываются на исчезновении, неприсутствии (Verschwinden des Daseins) контекстов негативной ценности, есть столь же произвольное утверждение *метафизического пессимизма*. Противоречие имело бы место лишь в том случае, если бы всякое знакомство с (пози-

тивным) злом обязательно должно было еще и вызывать ненависть — это, однако, совсем не так. Ибо зло может также быть только констатировано, при определенных обстоятельствах оно может быть даже любимо, коль скоро оно как зло низшего разряда служит, например, условием того, чтобы сбылось некое благо более высокого разряда или некое нравственное благо, причем такое условие оно представляет собой не только случайным, но и сущностным образом.

Итак, любовь и ненависть суть, правда, противоположные эмоциональные способы поведения — так что совершенно невозможно в аспекте одной и той же ценности любить и ненавидеть в одном акте *одно и то же*, — но они не суть равноизначальные способы поведения. *Наше сердце первично предопределено любить, а не ненавидеть*: ненависть есть лишь реакция на в некотором смысле ложную любовь. Часто говорится, и это стало уже почти поговоркой, что тот, кто не умеет ненавидеть, не может и любить, но это неправильно. Совсем наоборот: тот, кто не умеет любить, не может и ненавидеть. Поэтому лишь к становлению мнимой любви, но не любви действительной относится и та закономерность в истоках любви, свойственной *ressentiment'у*, которая состоит в том, что все, «любимое» таким образом, любимо лишь в качестве противоположности иному, уже ненавидимому. При этом и *человек ressentiment'а* тоже изначально любил те вещи, которые в этом своем состоянии он ненавидит, — и только ненависть, направленная на необладание ими или на свое бессилие их заполучить вторичным образом, излучается и на эти вещи.

Нельзя делать и такого вывода, что ненависть необходимо связана с личной виной — виной ненавидящего. А ненавидит в силу смущения в строе любви. Но это смущение не обязательно положено или вызвано А. Могли сделать это также и В, С и D и т.д., или же те союзы, к которым принадлежит А. Поскольку любовь ceteris paribus * существенно необходимым образом предопределяет встречную любовь и взаимную любовь, а ненависть — встречную ненависть и взаимную ненависть, то исходным пунктом ненависти может быть в принципе любое место во всем человеческом сообществе, вследствие смущения в ordo amoris, каковое *смущение* словно бы отдалено от А опосредованиями произвольно длинных промежуточных цепочек каузального рода. Итак, дело не в том, что всякую ненависть вследствие «смущения» обусловливает и тот, кто ненавидит. Мы только говорим, что если в мире есть ненависть, то в мире должно быть и смущение в строе любви.

Итак, ненависть всегда и повсюду есть *восстание нашего сердца* и души *против нарушения ordo amoris* — все равно, идет ли речь о едва слышимом зарождении ненависти в сердце индивида или же о том, как ненависть проходит по земле насильственными революциями и направляется на господствующие слои. Человек не может ненавидеть, не обнаруживая, что носитель негативной ценности занимает, по общей оценке, или притязает занять место, которое, согласно объективному порядку, предписанному вещам порядком достойного в них любви, подобает носителю *ценности*, — или же что благо низшего разряда занимает место блага высшего разряда (или наоборот). В другом месте мы рассмотрели отношение актов любви и ненависти к актам познавания и к актам сферы стремления и воли.

Мы установили, что и акты любви и акты ненависти обладают приматом относительно этих последних. Тождественная как в актах любви, так и ненависти «заинтересованность в» — которая в конечном счете управляет и руководствует даже актами внимания, еще слепыми к ценностям, — оказалась у нас фундаментальным условием совершения любого акта познавания, будь то в сфере образной или мыслительной, и лишь поскольку сама заинтересованность *изначально* в большей мере *есть* заинтересованность любви, чем ненависти, мы могли также говорить о *примате любви относительно познания*. В то время как акты вожделения и отвращения, равно как и собственно акты воли, всякий раз оказывались фундированы актами познания (представления и суждения), эти последние были, со своей стороны, все же обусловлены опять-таки актами заинтересованности, а тем самым — любви или ненависти, с подобающей им направленностью на ценность, и притом еще независимо от дифференцирующего их познания. Ни в одном из обоих этих случаев собственная природа актов познавания и вожделения, а также соответствующие им особые закономерности, не должны были подвергаться сомнению или даже пониматься таким образом, что они составлены или в каком-то смысле выведены из актов любви и ненависти. Тем самым следовало лишь обозначить, каков *порядок фундирования* в истоке происхождения актов из целого личности и ее потенций.

Но ведь наряду с этими духовно-душевными основными классами актов имеются еще и ряды не ценностно-интенциональных *самочувствий* (zuständlichen Gefühle) и весьма сложные *аффекты* и *страсти*. Об их отношении к любви и ненависти следует еще кое-что сказать.

Самочувствия (слепые к ценностям чувства) — простейшие из этих процессов — в своем возникновении и прехождении зависят от актов любви и ненависти точно так же, как и, по большей части, от актов стремления и воления, но они не столь же непосредственно и прямо зависят от представлений и их предметов. Они постоянно указывают на то, какое в настоящий момент существует *отношение* между интенционально содержащимися в актах любви и ненависти ценностными и негативно-ценностными качествами и (лишь интимно-душевным или реальным) осуществлением этих ценностей посредством стремления и его разновидностей. Так, например, мы радуемся не вообще удовлетворению или тому, что удовлетворено вожделение и отвращение. [Мы радуемся] только «при» (an oder «bei») таком удовлетворении, поскольку «стремление к чему-то» есть стремление к любимому, а отвращение, соответственно, — к чему-то, что мы ненавидим. Одно только удовлетворение стремления к ненавистному может быть связано и с сильнейшим неудовольствием и печалью, равно как и неудовлетворенность устремления может доставить удовольствие, если стремиться к ненавидимому. Итак, самочувствия суть признаки *дисгармонии* или *гармонии нашего мира любви и нанависти* с процессом и результатами наших *вожделений* и актов воли.

Итак, любовь и ненависть вообще нельзя сводить (как это часто делалось) к последовательностям наших самочувствий (zuständlichen Gefühlsabläufe) относительно представляемых и мыслимых объектов. Напротив, сами эти последовательности полностью обусловлены состояниями любви и ненависти (Lieben und Hassen), которые определены направленностью, целью и ценностью, а также данными в них мирами объектов. Любимая вещь существует или присутствует или посредством нашего воления и деяния поступает в наше владение, а вещь ненавидимая, соответственно, перестает быть или удаляется от нас или посредством нашего воления и деяния уничтожается — вот отчего и чему мы радуемся. И это относится как к упорядоченной любви, так и к неупорядоченной и смущенной. Самочувствия суть прежде всего эхо опыта постижения мира, проделываемого нами в любви и ненависти к вещам. А во-вторых, они суть зависимые переменные проявления нашей волящей и деятельной жизни, которую мы опять-таки осуществляем в мире на основе направленности на мир нашей любви и ненависти — причем, конечно, в мир должно включаться и наше тело, а также наш внутренне воспринимаемый душевный внутренний мир. При этом самый непосредственный источник самочувствий образуют прежде всего гармония и столкновение фактических вожделений в некоторой направленности любви или, соответственно, ненависти. Чувства, правда, не «суть», они, однако, основываются на меняющихся между собой отношениях актов устремления (а вовсе не представлений, как совершенно ложно заявляет Гербарт), причем всегда в телеологическом отношении применительно к любимому и ненавидимому. Итак, и речи быть не может ни об «ориентированности» актов любви и ненависти на самочувствия, ни об «ориентированности» такого рода актов на акты вожделения и воли. Любовь и ненависть *изначальнее и того, и другого* — хотя акты любви и ненависти непосредственно правят вожделеющей жизнью как самочувствиями, которые уже суть зависимые переменные опыта нашей устремленности.

Итак, жизнь самочувствий независима от представляемых, воспринимаемых, мыслимых объектных содержаний. В зависимости от того, устремлен ли А к тем содержаниям (или отвращен от них), которые (в самом широком смысле слова) представляются, и в зависимости от того, гармонирует или дисгармонирует эта устремленность или отвращение с направленностью его любви и ненависти, эти содержания и их отношения пробуждают принципиально различные чувства (Gefühlszustände) — причем возможно, конечно, что, например, подобное (у людей) удовлетворение, допустим, золотым сечением, также восходит к подобной любви к этому объекту. Также и несомненное наличие таких самочувствий, которые являются безобъектными или же объекты которых в произвольной мере неопределенны и расплывчаты, частое самовопрошание: с чем же, собственно, с каким событием следует соотносить данное чувство, наконец, факты, уже акцентированные Наловски, а недавно вновь подтвержденные для случая «чувственных восприятий» (в особенности боли), факты проявлений чувств, совершенно изолированных от основ ощущения и восприятия, часто данных еще до наступления обычно сопровождающего их ощущения, часто продолжающихся и после его исчезновения — все это указывает на далеко идущую независимость чувственных фактов от бытия и сопряжения представлений.

Некоторые чувства переживаются как непосредственно пробужденные объектами состояния постольку, поскольку им не предшествовало никакого устремления или сопротивления, удовлетворение или неудовлетворение которого они могли бы собой представлять, — таково решающее возражение лишь против из-

вестной теории, основывающей чувства на воле. Для нас оно не значимо, ибо даже в этом случае еще наличествуют любовь и ненависть и всегда данный в них интерес, то есть всеобщая схватывающая ценности внимательность вообще. Но тогда интерес все время соопределяет объект как факт представления, между тем как чувство удовольствия и неудовольствия, возбуждаемое объектом, зависит от качества этого интереса, от того, любовь или ненависть составляет его природу. Итак, в этих случаях чувство тоже зависит отнюдь не от устремления и сопротивления, но, весьма вероятно, от движений любви и ненависти, согласно тезису, что любимое приносит нам удовольствие, а ненавидимое причиняет неудовольствие, и что вместе с предшествующим изменением нашей любви и нашей ненависти меняется и качество самочувствия. Так, например, любовь к боли даже снимает в ощущении чувства боли все, что превосходит ощущение (Überempfindungsmässige), что выходит в боли за пределы сверлящего, режущего, горящего, колющего — то есть и собственно ее «боление», — и превращает это в свойство приятности.

Только исходя из этого отношения обусловленности, в котором пребывают в связи с любовью и ненавистью самочувствия, — соответственно, свидетельствуя либо об отношении воспринимаемых, представляемых и мыслимых предметов к той или иной направленности любви и ненависти человека, либо об отношении того или иного рода успеха или неудачи во внутренней и внешней реализации ценностей, данных в любви и ненависти, в предметах представления или восприятия, — только исходя из всего этого можно вполне представить себе необычайное многообразие этих состояний в одних и тех же окружающих условиях у различных индивидов, народов и рас. Фактическое строение градаций интересов и направленностей любви и ненависти в переживающем субъекте как раз и фиксирует с самого начала область возможных для него самочувствий. Вместе с градациями и направленностями меняются и эти области.

Не только самочувствиями, но и *аффектами* и *страстями* (passiones) правят любовь и ненависть, которые, в свою очередь, ни аффектами, ни страстями считаться не могут. При этом под «аффектами» я понимаю обычно всякий раз по-разному составленные, обнаруживающиеся в типичных выразительных проявлениях, в острой форме следующие друг за другом сильные самочувствия, по существу, чувственного и витального происхождения, сопровождаемые сильными, переходящими в выражение импульсами влечения и органическими ощущениями. При этом им свойственна характерная слепота относительно тех предметов, которые их возбуждают, и нет специфического интенционального отношения к ним. «Страсти», напротив, суть нечто совершенно иное. В первую очередь, они приковывают непроизвольное — и расположенное *ниже* сферы избирательного заволения — стремление и сопротивление человека к определенным функциональным деятельностным и поведенческим сферам, отличающимся особой категорией ценностного качества, сквозь призму которой человек преимущественно и смотрит на мир. Аффект остр и по существу *пассивен* — страсть есть постоянная потенция и, по своей природе, *активна* и агрессивна. Аффект по существу *слеп*, это состояние — страсть. Хотя она односторонняя и изолирующая, но она зряча относительно ценностей, это сильное, длительное движение импульсивной жизни в этом ценностно специализированном направлении. Нет ничего великого без большой страсти — но все великое свершается, конечно, без аффекта. Аффект есть по преимуществу процесс в сфере Я как тела, между тем как исходный пункт страсти — в более глубоко расположенном витальном центре «души».

В этом сочинении аффекты не представляют для нас особого интереса. Напротив, страсти здесь важны чрезвычайно. И потому лишь о них следует еще кое-что сказать.

«Отнимите любовь — и нет больше страсти; но допустите любовь — и она заставит воскреснуть все страсти», — говорит Боссюэ.

III. ВИДЫ ЛЮБВИ, ВОСТРЕБУЮЩИЕ ИСПОЛНЕНИЯ

Чтобы обозначить смятения ordo amoris в действительном бытии и поведении людей, а также понять причины и средства разрешения таковых смятений, мы еще должны поближе присмотреться к способам специфической соотнесенности человеческой души (Menschengemütes) с объективным ordo amoris.

Здесь следует прежде всего избегать трех главных и основных *заблуждений*, из-за которых вопрос этот так долго оставался запутанным. Первое состоит в том, что (в самом широком смысле) можно назвать платоническим пониманием любви: учение о *врожденных идеях* предметов любви. Второе — *эмпирическое* воззрение, согласно которому всякое особенное строение ориента-

ций любви и ненависти, а к тому же еще и соответствующее строение «нормального» человека, возникает якобы только благодаря фактическому опытному постижению его окружающего мира, в особенности благодаря воздействиям на него этого мира, сопряженным с удовольствиями и неудовольствиями. Третье — весьма заметно вышедшее в последнее время на передний план учение о том, что все виды любви и ненависти суть не что иное, как преобразования одной единственной, изначально исключительно подчиняющей себе человека силы любви. Что представляет собой эта последняя, совершенно безразлично поначалу для этого учения о *монизме любви*, так как именно сам монизм здесь ложен. Пусть, например, в некоторого рода монистической метафизике любви эту единую любовную силу станут рассматривать как божественную любовь и в определенных родах любви к конечным предметам будут усматривать лишь разновидности ограничений влечения этой любви [4]; или же наоборот: пусть этой единой силой будет названо либидо, которое через всяческие заторы и помехи пробивается ко все более высокой «сублимации» и проясненности, — все равно, [в обоих случаях] тем самым отрицается *изначальное сущностное различие видов любви*. Пусть даже в ходе развития человека эти виды более резко отличаются один от другого только в следовании друг за другом или же актуализуются лишь в определенное время (будучи известным образом возбуждены), однако они никогда не вытекают один из другого.

Первое из этих воззрений, учение о *врожденных идеях* предметов любви, вряд ли еще нуждается ныне в опровержении. Скорее уж нуждаются в защите и спасении те истинные начала, которые в нем содержатся. У нас нет никаких так или иначе врожденных, осознанных или неосознанных идей тех вещей, которые мы любим или ненавидим: ни врожденной идеи, например, Бога, ни идеи человеческого типа, носители которого вселяли бы в нас особенную любовь, ни какой-то еще идеи некой вещи, которая вселяла бы в нас склонность и неприязнь, страх и надежду, доверие и недоверие. Даже называемые «инстинктивными» виды витальной склонности и неприязни у животных и людей, например, у людей нелюбовь к темноте, отвращение к определенным запахам, к противному, расовая склонность и неприязнь, страх курицы перед ястребом — все это, без сомнения, врождено, но отнюдь не основано на врожденных *идеях* этих вещей. Все объектные представления любимого и ненавидимого возникают из опыта или же в опытном постижении предметов, о которых мы узнаем посредством чувств или благодаря сообщениям и традиции, или же иными известными способами. А потому, если мы и располагаем общими идеями того, что любим и ненавидим, то образованы они лишь задним числом, посредством сравнения и рефлексии: таковы, например, идеи относительно природных вещей и событий, которые мы особенно любим, или же сексуальные типы, которые нас особенно притягивают или отталкивают.

Поэтому также все равно, в каком из бесчисленных вариантов появляется это учение о врожденных идеях любви: считается ли, что душа некогда в предсуществовании усвоила их, или же полагают, что они были изначально сообщены душе как некий божественный дар, или же — чисто натуралистически — допускают, что к организму наследственным образом перешли материальные условия, при которых эти идеи образуются под влиянием воздействующих на него раздражений.

В первом виде это учение слишком таинственно, чтобы нуждаться в опровержении. К тому же в одном решающем пункте оно впадает в заблуждение эмпиризма, т.е. второго из названных вначале учений о соотнесенности человека с ordo amoris, которое даже изначальные и спонтанные ориентации любви и ненависти намеревается сводить к воспроизводству ранее полученных впечатлений опыта.

Второй вид был бы уже религиозно предосудителен, ибо как же можно допустить, чтобы вещи, к которым тяготеет сердце человека, так часто низкие по своей ценности, нередко также глупые и сумасбродные, по идее своей сводились бы к Богу — оплоту всяческой мудрости и благости.

Скорее уж третий, натуралистический вариант этого учения о врожденных идеях любви может притязать на то, чтобы правильность его была подвергнута проверке. *Против* него свидетельствует отнюдь не акцентирование наследуемости определенных ориентаций любви и ненависти — как раз это-то вне всякого сомнения верно. Доказательством здесь служит уже весь фактический материал, касающийся наследуемости инстинктов у животных и человека, а также несомненно наследственные склонности и антипатии видов относительно друг друга. Предпочтения определенных типов при половом выборе часто сохраняются на протяжении целого ряда поколений или семей и родов. Даже если в отдельном случае и трудно различить, что идет на счет традиции, а что — на счет наследования, однако применительно ко всей совокупности случаев есть такие факты, которые непонятны без учета

наследственности. А согласно старому японскому представлению, тесно связанному с верой в предков и культом предков, половой подбор молодых людей, обусловленный любовью, предопределен одними лишь склонностями и антипатиями, вожделениями и отвращениями, желаниями и воздыханиями предков влюбленных. Где в одном индивиде сходятся отдельные черты внешних и внутренних свойств, походка, улыбка, взгляд, черта характера, которые были любимы, желанны, вожделенны предками, там возгорается любовь к нему индивида другого пола, причем в той мере, в какой увеличивается количество этих черт, и в какой стремление это сильно и однозначно. Как бы ни было характерно для японского образа мышления выпадение в этом учении собственно индивидуальности, а соответственно, и индивидуальной любви, сколь бы тесно, в свою очередь, ни было связано это выпадение и мозаичное представление о человеке как всего лишь сумме отдельных черт с отсутствием более высокой христианской и романтической любви душ, все-таки ложно здесь лишь мнение об *исключительности* этих условий.

Верно однако, что определенное *пространство выбора для эроса является наследственно врожденным.* Так называемое копирование отцовской структуры у девочки и материнской структуры у мальчика при последующем половом выборе, которое столь сильно подчеркивают психоаналитики, не обязательно должно иметь истоком ранний детский эротический опыт. По-моему, больше говорит в пользу того, что наследственное перенесение типа предпочтения со стороны матери или со стороны отца имеет следствием это копирование у ребенка того же пола. В особенности там, где один тип предпочтения проходит через целый ряд поколений и повторяется все вновь и вновь — при том, что детский опыт в остальном различен, — требуется это объяснение копирования. Мальчики выбирают или испытывают симпатию к похожим на мать женщинам, так как та же эротическая любовная ориентация, которая руководила отцом, руководит ceteris paribus и ими. Будь у нас больше опыта относительно этих фактов наследственности, чем теперь, тогда мы смогли бы, пожалуй, также и доказать то, о чем теперь мы способны лишь догадываться в особых случаях, а именно, что даже совершенно *определенные схемы эротических судеб* и взаимного размещения женских и мужских индивидов возвращаются через ряды поколений в форме наследственно передающихся ритмов протекания эротических импульсов — как бы ища в индивидах только безразличный матери-

ал своего осуществления. Драма — или же ее структура и внутренняя композиция — именно здесь столь часто *пред*стоит тем, кому приходится не только играть ее, но и творить — кровью жизни своей.

1 Таким образом, идея объективного ordo amoris не зависит от положения о бытии Божием.

2 Зона индифференции есть лишь идеальное сечение, недостижимое в полной мере для нашей изменчивой жизни.

3 См.: «*Traite de la Connaissance de Dieu et de Soi-meme*», гл. 2.

4 Акосмизм Спинозы весьма сближается с этим представлением; см. в особенности его рассуждения во введении к работе «*De emendatione intellectu*» [«Об усовершенствовании разума»].

ЧЕЛОВЕК И ЕГО ЦЕННОСТНЫЙ МИР В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ МАКСА ШЕЛЕРА

Макс Шелер (1874–1928) — одна из наиболее ярких, значительных и оригинальных фигур в европейской философии XX в. Мыслитель родился в Мюнхене, а его студенческие годы прошли в Мюнхене, Берлине и Иене, где он изучал философию и медицину, а затем защитил докторскую диссертацию («К вопросу о взаимосвязи между принципами логики и этики»). С 1900 по 1907 г. он был приват-доцентом в Иенском университете, а с 1907 по 1910 г. — преподавал философию в Мюнхене, где вошел в кружок феноменологов. Встреча с Гуссерлем (1900 г.) определила дальнейшее направление философской деятельности Шелера — он стал одним из ведущих феноменологов. В 1913/16 гг. вышло главное произведение Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей», посвященное аксиологической, этической и философско-антропологической проблематике. С 1919 г. Шелер — профессор Кельнского университета, а в 1928 г. он занял кафедру университета во Франкфурте-на-Майне, где вскоре внезапно скончался. Последняя работа Шелера — «О положении человека в космосе» представляет собой эскиз задуманного им обширного труда по философской антропологии, который остался незавершенным.

В зигзагообразно сложной эволюции философской мысли Шелера, охватывающей три главных проблемных среза — аксиологию, философскую антропологию и социологию знания, — особую теоретическую значимость обретает проблема человека и его ценностного мира. Эта проблема являет собой теоретический стержень, концептуально интегрирующий отдельные блоки и компоненты феноменологической философии Шелера и организующий ее в определенную внутренне непрерывную целостность.

Шелер стоит у историков антропологического поворота в философии не только как основоположник современной философской антропологии: в более широком смысле он может рассматриваться как инициатор переориентации философии на антропологический способ мышления. Уже в рамках феноменологии он создал особое направление — прикладную феноменологию (angewandte Phänomenologie), в которой феноменологический подход применяется к анализу ценностных феноменов и феноменов религиозного сознания в аспекте их освоения человеком, приобщения к ним и превращения их

в «факты» человеческого мира. С подобных позиций развертывается и шелеровская социология знания, выдвигающая в центр исследование факторов социально-антропологической обусловленности познавательной деятельности.

Тема человека развертывается у Шелера во многих аспектах. Так, еще в очерке «К идее человека» мыслитель писал: «В известном смысле все центральные проблемы философии можно свести к вопросу: что есть человек и какое метафизическое место и положение он занимает в общей совокупности бытия, мира и Бога» [1] В работе позднего периода он сформулировал следующее фундаментальное положение, очерчивающее роль проблемы человека в мироистолковании: «Только исходя из сущностной картины человека, которую исследует философская антропология, и идя навстречу актам духа, проистекающим из центра человека, можно сделать вывод об истинных атрибутах конечной основы всех вещей» [2].

В эволюции философских взглядов Шелера выделяются два периода — классический (т.е. период создания аксиологии) и поздний период, именуемый «антропологическим поворотом». В классический период Шелер выступал в качестве идеолога неокатолицизма, причем в центре его философских интересов находились феноменология ценностей и феноменология актов религиозного сознания. В поздний период, ознаменованный отходом Шелера от теизма и переходом на пантеистические позиции, он выступил как основоположник современной философской антропологии. Сама проблематика этого периода, основанная на созданной Шелером новой теории реальности и заданная в ином проблемно-теоретическом ключе, по всей вероятности, уже не могла развертываться в координатах строго феноменологического способа философствования.

* * *

Аксиология Шелера, являющая собой до сих пор образец теории ценностей, непревзойденный по масштабности своего проблемно-теоретического содержания, концептуальной глубине и цельности философской архитектоники, многослойна по своим источникам. Так, восходя непосредственно к феноменологическим идеям и установкам Гуссерля, она восходит также и к Канту, дополняясь при этом мыслительным содержанием, идущим от Августина и Паскаля. Кроме того, этот исходный сплав гетерогенных идей насыщается у Шелера проблемно-тематическим содержанием философской мысли и этосом современной ему эпохи (испытывая сильное влияние Ницше). На этом столь мозаичном фундаменте и возносится грандиозное здание шелеровской аксиологии, отдельные блоки которого скреплены принципом эмоционального априори.

Как и у Гуссерля, феноменология мыслится у Шелера в качестве дисциплины, охватывающей два крупных раздела — феноменологию предметностей и феноменологию актов. Но если у Гуссерля феноменологические процедуры сосредоточены преимущественно на актах, то у Шелера феноменологическая Techne сбалансирована более равновесно. Кроме того, в отличие от Гуссерля, выдвигавшего на передний план теоретические основания феноменологии, для Шелера характерна нацеленность на раскрытие практических возможностей феноменологического способа философствования, в центр которого была выдвинута тема ценностного мира человека.

В феноменологической аксиологии Шелера ценности мыслятся как объективные качественные феномены, предписывающие человеку нормы долженствования и оценок и образующие особое царство трансцендентных надэмпирических сущностей, находящихся вне пространственно-временной реальности. Ценность, по Шелеру, это феномен, самообнаруживающийся в акте эмоциональной интуиции, феномен, которого нет вне направленности на него сознания. Философ решительно отвергает взгляд, будто ценность — это только общее понятие, значение или смысл. Напротив, ценность всегда дана в эмоциональном созерцании, ее невозможно вывести путем абстрагирования из общих свойств предметов и явлений и выразить в формах логического мышления.

Шелер различает ценности и их носителей, понимая под носителями блага, вещи, личности, состояния вещей (Sachverhalte), в которых ценности проявляются и «становятся действительными». Таким образом, обоснование онтологической природы ценностей ведется главным образом в двух аспектах: с одной стороны, он доказывает абсолютную независимость ценностей от предметов-носителей, с другой — от субъекта, его потребностей и интересов. В шелеровской аксиологии ценности в силу своей качественной природы разделяются на два класса — ценности положительные и ценности отрицательные, независимо от того, как они воспринимаются и чувствуются субъектом, ибо это — априорная сущностная закономерность, одна из форм материального, т.е. содержательного априори.

Шелеровское априори являет собой непосредственное видение предмета. Априори, поясняет философ, не представляет собой какого-то придатка или продукта ассоциаций нашего духа, оно есть результат того, что наличные факты даны нам в определенном порядке. Такое априори лежит в основе феноменологического опыта, который радикально отличен от опыта нефеноменологического, опосредованного естественной конституцией познающего субъекта. В феноменологическом опыте предстают непосредственно «сами факты», без опосредования через определенные знаки, символы, указания. Далее, феноменологический опыт является чисто имманентным в противоположность опыту нефеноменологическому, в котором трансцендируется его очевидное содержание, причем «домысливаемым» (das Vermeinte) в нем выступает то, что в нем не дано. Напротив, в феноменологическом опыте «домысливаемое» и «данное» не различаются: в нем нет ничего «домысливаемого», что не было бы «дано». Именно в точке их взаимного «покрывания» и появляется содержание феноменологического опыта — феномен. В феноменологическом опыте задействовано априорное познание, касающееся в равной степени как содержания, так и формы, стало быть, «материя» (т.е. содержательные качества) схватывается вместе с функционирующими здесь взаимосвязями.

На основе этих основоположений возникает конструкция, знаменательная для шелеровской феноменологии, — материальное априори. Противопоставляя материальное априори формальному априори Канта, Шелер подчеркива-

ет, что материальное априори восходит к сущностям и дано в созерцании. Если главными признаками кантовского априори были необходимость и всеобщность, то Шелер считает эти признаки несущественными, заявляя, что материальное априори может быть основано и на усмотрении одной личности. При этом он поясняет, что такое априори есть изначально данный смысл содержания и зиждется на «фактах» эмоционального созерцания. Однако к материальному априори относятся не всякие факты и данности, а только лишь данности эйдетические, и, стало быть, подлинная априорность присуща только сущностям.

Материальное априори, по Шелеру, невозможно вывести логически, оно лежит вне компетенции логических изысканий и может демонстрироваться только в созерцании. Здесь вообще отказывает аппарат интеллекта, ибо материальное априори есть вещная, предметная структура, которая проявляется в широких областях опыта и которой соответствуют только определенные акты и функциональные соотношения. Таким образом, для объяснения структуры материального априори Шелер привлекает один из высших принципов феноменологии — гуссерлевский закон о соответствии акта предмету.

Критикуя кантовский формализм в этике, Шелер писал, что главная ошибка Канта — отождествление априорного с формальным, связана с другой его ошибкой — смешением «материального» с содержанием чувственности (mit den sinnlichen Gehalt). В основе этих ошибок лежит неправильная традиционная концепция структуры человеческого духа, согласно которой дух состоит только из разума и чувственности. Начало такому философскому предрассудку, по мнению Шелера, положила античная мысль, выделившая в человеке две сферы сознания — сферу разума и сферу чувственности, к которой неправомерно отнесено все «алогическое».

В период создания аксиологии Шелер решительно не приемлет понимания человека как «animal rationale» (разумное животное) и отвергает разум как ведущее начало человеческого духа. При этом он остро критикует кантовскую концепцию, в которой разум постулируется в качестве главенствующего начала личности.

Личность, доказывает Шелер, это вовсе не субъект разума, не «Vernunftperson», но это также и не субъект разумной воли. Личность — это прежде всего «ens amans» (любящее бытие), а не «ens cogitans» (мыслящее бытие) и даже не «ens volens» (волящее бытие). Определение личности, полагает он, в основу которого положен разум, равносильно ее обезличиванию, ибо разум идентичен у всех людей, и акты разумной деятельности надындивидуальны. Если бы были возможны существа, разъясняет Шелер, деятельность которых исчерпывалась бы разумом, то эти существа были бы не личностями, а логическими субъектами. Но личность — это конкретное единство, сущность которого состоит в разнообразии актов и возглавляется эмоциональностью духа.

Постулируя эмоциональное априори, Шелер полагает: «Также и эмоциональность духа, чувствование, предпочтение, любовь и ненависть имеют свое собственное, не заимствованное от «мышления» изначальное априорное содержание... Есть априорный «Ordre du coeur» (порядок сердца) или «logique du

coeur» (логика сердца), о чем столь проницательно говорит Блез Паскаль» 3. В Паскале Шелер видит великого мыслителя, положившего начало обоснованию абсолютной и вечной закономерности эмоциональных актов, подобной непреложным законам логики, но не сводящейся к ним. В возвышенных словах Паскаль говорит и о специфически одаренных гениях любви, встречающихся реже, чем гении разума и по своему духовному рангу стоящих выше последних. Эти замечательные идеи, идущие не только от Паскаля, но и от Августина, констатирует Шелер, остались не развитыми в стройную теорию и требуют дальнейшей разработки.

Таким образом, Шелер воспринимает идеи Августина и Паскаля и, творчески сочетая их с феноменологическими идеями, развертывает свою концепцию эмоциональности духа в модернизированных расчленениях. Подводя под нее предварительный теоретический фундамент, он показывает, что наши чувства имеют сложную иерархически скоординированную многослойную структуру, образующую четыре своеобразных «этажа»:

1) «чувства чувственности» (sinnliche Gefühle), или чувства ощущений;

2) чувства телесности как состояния (Leibgefühle) и чувства жизни (Lebensgefühle) как функции;

3) чистые «душевные» чувства (rein seelische Gefüle);

4) духовные чувства и чувства личности (geistige Gefühle und Personlichkeitsfühle), не имеющие природы состояний.

Далее, Шелер различает интенциональное «чувствование чего-либо» (Fuhlen von Etwas) и «состояние чувств» (Gefühlszustände); первые относятся к содержанию и явлениям, вторые — к функциям их приема. Все специфические «чувства чувственности» имеют природу состояний, то есть опосредованно связываются с объектами через содержание ощущений, восприятий и представлений, кроме того, они опосредуются опытом и мышлением. Совершенно иной характер, по Шелеру, носит «интенциональное чувствование», ибо здесь имеется «направленность чувствования» (Sichrichten des Fühlens) на предмет, например, на ценности.

Сущность феноменологического анализа, с точки зрения Шелера, состоит в исключении из поля зрения специфической организации носителей актов и реальности предметов, чтобы посредством феноменологической редукции установить, что скрыто в «материи» этих актов. Так понятая эмоциональность рассматривается в шелеровской феноменологической философии в качестве высшей ступени духовности, не имеющей ничего общего со сферой чувственного и телесного, а ее закономерности мыслятся радикально отличными и независимыми от телесности и чувственности, подобно тому, как законы мышления отличны от потока восприятий. Шелер и здесь обвиняет Канта в сужении и ограничении понятия априори, приведших к неправомерному исключению чувствования, любви и ненависти из сферы фундаментальных этических актов, и приступает к выявлению специфических механизмов, лежащих в основе закономерностей эмоциональной жизни и фундированных на принципе эмоционального априори.

В эмоциональном переживании, носящем космический характер, мы непосредственно чувствуем сам предмет. Это «принимающее чувствование» (das

sufnehmende Fühlen) чего-либо (например, ценностей) Шелер называет «классом интенциональных функций». Такие функции не требуют опосредования через «объективирующие акты» представлений и суждений, и, таким образом, интенциональные акты отличаются от чувственных состояний. Именно в процессе интенционального чувствования нам открывается мир самих предметов с их ценностной стороны.

Шелер различает эмоциональные функции и переживания, полагая, что переживания строятся на действии этих функций в качестве высшего этажа эмоциональной жизни. К таким переживаниям он относит предпочтение и отвергание, представляющие собой особый класс эмоциональных переживаний. Предпочтение относится к сфере познания ценностей, причем оно не включает в себя волевых элементов и является ярко выраженным интенциональным переживанием, характеризующимся направленностью и осмысленностью.

Существенную роль в шелеровской теории эмоциональности играет априорный феноменологический закон корреляции между психическими актами и предметами познания. Исходя из этого закона, Шелер утверждает, что цвет можно только видеть, и, следовательно, познавать только с помощью зрения, звук — слышать, а ценности только чувствовать. На основании этих положений мыслитель приходит к выводу о ценностной слепоте разума, низвергая его с того пьедестала, который он занимал в гуссерлевской концепции феноменологического опыта. «Существует вид опыта, — провозглашает Шелер, — предметы которого закрыты для разума, в познании которых он слеп, подобно тому, как ухо и слух слепы для восприятия цвета; это такой вид опыта, в котором мы постигаем подлинно объективные предметы и их предвечный строй, как, например, ценности и их иерархию. И порядок, и законы такого опыта точны и определены, подобно законам логики и математики...» [4].

Вместе с тем Шелер решительно отвергает взгляд, будто ценности существуют лишь постольку, поскольку они чувствуются или могут чувствоваться. Он видит заслугу феноменологии именно в том, что она установила факт независимости ценностей от субъекта и показала, что «в акте чувствования ценностей сама ценность дана как нечто совершенно отличное от чувствования, и поэтому исчезновение чувствования не затрагивает ее бытия» [5]. Выступая с позиций эмоционального априоризма и отстаивая объективно-идеалистическое истолкование ценностей, Шелер выдвигает и такой аргумент: ведь существуют не только такие ценности, которые мы чувствуем и которые уже принадлежат нашему ценностному миру, но и такие, которых мы не чувствуем. Человек обладает неограниченной способностью чувствовать ценности, причем полнота мира его наличных ценностей зависит от развитости нашего чувствования. Причину убогости ценностного мира многих людей современности он видит в ущербности их мировоззрения и в социальном типе современной цивилизации, в ее бездуховности и практицизме, в отсутствии в ней морально-метафизического смысла.

Шелер признает, что ценностный мир человека развивается исторически, отстаивая при этом идею вечного, надвременного «царства ценностей», неизменных и абсолютных в своем бытии, а для опосредования этих идей вводит понятие структуры переживания ценностей.

Элементы субъективизма и релятивизма, настаивает Шелер, связанные с состоянием наличного ценностного мира человека, зависят от присущей ему и данному обществу структуры переживания ценностей. Призывая преодолеть узкие рамки этой структуры у современного человека, он предлагает положить в основу жизни не предпринимательство, конкуренцию и классовую вражду, а принцип солидарности, и оценивать блага в соответствии с этим принципом, считать наиболее ценными те естественные блага, которыми может пользоваться возможно большее количество людей (например, свет и воздух, вода, земля). Чем полноценнее личность, тем более она склонна видеть и понимать, что весь наш мир украшен ценностями. «Набожная душа, — пишет Шелер, — всегда тихо благодарит за простор, свет и воздух, за милость существования ее рук, ее членов, ее дыхания, и тогда населяется ценностями все то, что для других безразлично или лишено их. Слово францисканцев «Omnia habemus nil possidentes» (все имеем мы, ничем не обладающие) выражают направление, в котором следует освобождать чувствование ценностей от субъективной ограниченности» [6]. Яркое выражение философского умонастроения, имеющего выходов в «метафизику любви», Шелер обнаружил в движении францисканцев, которое открыло миру «новое эмоциональное отношение к животным и растениям, т.е. ко всему тому, что в природе находится ближе всего к человеку как живому существу» [7]

Шелер, будучи одним из виднейших этиков-моралистов нашего века, выстроил свою феноменологическую аксиологию на этическом и философско-антропологическом материале. И для него было важно установить, как соотносятся между собой два ряда феноменов, различных по своему онтологическому статусу — неизменные, надэмпирические нравственные ценности, являющие собой чрезвычайно значительную сферу «царства ценностей», и эмпирическая исторически изменчивая сфера нравственных явлений. В этике, согласно интенции Шелера, речь идет не о социально-исторических оценках, а о «сущностной материи самого добра и зла», схватываемой в интуиции на основе феноменологической редукции и эмоционального априори. «Даже если бы никто никогда не оценивал убийства как зло, — пишет философ, — все равно оно оставалось бы злом. И если бы добро никогда не считалось добром, все равно оно было бы добром» [8]. Стало быть, при исследовании нравственных ценностей надо различать аксиологию самих этих ценностей («аксиологическая статика») и аксиологию оценок, этосов и норм («аксиологическая динамика»). В ракурсе аксиологической динамики наиболее существенным типом «вариаций» мыслитель считает изменения этоса, то есть структуры чувствования, предпочтения и отвергания ценностей. Главная форма изменений этоса, его роста — это, по Шелеру, открытие новых ценностей, происходящее через движение любви. «Царство ценностей», говорит он, открывается религиозно-нравственному гению, и благодаря этому меняются правила предпочтения старых и новых ценностей, и хотя новые правила предпочтения не нарушают объективности ценностей, тем не менее совокупность старого «космоса» ценностей релятивизуется. Величественный пример релятивизации старейшего этоса Шелер видит в Нагорной проповеди Христа. В свете этого нового этоса старые добродетели становятся лишь «блистательными по-

роками», но правила предпочтения между старыми ценностями остаются ненарушенными, ибо в процессе роста этоса старые правила не разрушаются, а лишь релятивизуются. «Полное и адекватное переживание космоса ценностей и его иерархии, также как и представление о нравственном смысле мира, существенно связано с «кооперацией» разных форм этоса... Правильно понятая абсолютная этика — это та, которая различает эмоционально-ценностную перспективность времен и народов и которая настоятельно требует незамкнутости ступеней формирования этоса» [9].

Как отмечают некоторые исследователи, абсолютная материальная этика Шелера не свободна, однако, от релятивизма, который появляется в ней вопреки интенциям автора вместе с введением темы изменений этоса. Как полагает Р. Ингарден, элементы релятивизма усиливались по мере возрастания интереса Шелера к социологическим проблемам и к философской антропологии.

Однако у Шелера были вполне резонные аргументы в защиту идеи «царства ценностей» неизменных и вечных в своем бытии и ее высокой роли в становлении духовно-нравственного мира личностей. Это, говорил он, можно показать на простом примере: ведь ценность дружбы сама по себе остается надвременной и неизменной, даже если друг оказывается предателем. И в данном аспекте Шелер прав, а предложенная им идея корреляции двух онтологически различных феноменов, то есть вечных ценностей и исторически изменчивой структуры их переживания, оказывается достаточно плодотворной.

Данные расчленения становятся еще более очевидны, если присмотреться к двум шелеровским априорным законам «порядка любви» (ordo amoris), очерчивающим ее роль и функции в познании, открытии и освоении ценностей. Первый из них — это закон примата любви над ненавистью, второй — именуется законом примата любви над познанием. Именно эти законы постулируются у Шелера в качестве последнего, фундаментального основания всех априорных эмоциональных структур, обретая морально-метафизический смысл.

Акты любви и ненависти полагаются как самая высокая ступень эмоциональности, ибо они наиболее отдалены от всего, принадлежащего состояниям. Эти акты отличаются от предпочтения тем, что предпочтение интендирует на определенное количество ценностей, тогда как любовь и ненависть имеют дело с одной единственной ценностью. Кроме того, любовь и ненависть не являются ответными реакциями на градацию ценностей, данную в предпочтении, ибо это спонтанные акты. «В любви и ненависти наш дух совершает нечто гораздо более высокое, чем ответ на чувствование и предпочтение ценностей, — пишет Шелер. — Любовь и ненависть — это прежде всего акты, в которых происходит расширение или сужение царства ценностей, доступного чувствованию данного существа» [10]. Для акта любви существенно не то, что он как бы направлен в качестве ответа на чувствование или предпочтение ценности, а то, что «этот и только этот акт играет роль подлинного первооткрывателя в нашем схватывании ценностей, что он представляет собой некое движение, в процессе которого начинают сверкать и открываться новые и более высокие ценности. Значит, любовь идет впереди как пионер и

путеводитель чувствования и предпочтения ценностей, а не следует за этими актами» [11]. И в этом смысле, говорит Шелер, любовь играет поистине творческую познавательную роль, хотя любовь не создает ценностей, которые по своей природе несотворимы и неуничтожимы. В раскрытии законов любви, превосходящих по своей абсолютности и изначальности законы предпочтения, он видит перспективы построения философско-гносеологических и онтологических основ всей этики.

Полнота, степень и особенные свойства любви индивида, утверждает Шелер, определяют духовно-творческие познавательные силы личности, ее ценностный мир и возможности контакта со Вселенной, раскрывают сущностные свойства благ и доступную ей часть мира ценностей.

Одна из особенностей шелеровской философии — полагание имманентных, объективных и априорных закономерностей эмоциональной жизни, независимых от психики, представляющих собой аналог законов логики и математики и соответствующих тому божественному плану, по которому построен мир как мир ценностей. По мысли Шелера, чувства человека или, выражаясь образно, его сердце, не есть хаос слепых чувственных состояний, напротив, они являют собой аналог, точный образец (Gegenbild) космоса. А сердце человека — это микрокосм мира ценностей. Мыслитель призывает порвать с ложным взглядом на эмоции как нечто темное, непрозрачное, сводящееся к чувственным состояниям и находящееся на периферии сознания. «Порядок сердца» строг, точен и объективен — это своеобразная математика сердца, законы которой обладают той же железной необходимостью и принудительной силой, что и положения дедуктивной логики. «Образное понятие сердца, — пишет Шелер, — это совокупность гармонично упорядоченных актов и функций, независимых от психической организации человека и действующих с удивительной точностью, соразмерностью и строгой объективностью. Основополагающее, объективно необходимое действие этих закономерностей, их значение столь колоссальны, абсолютны и вечны, что даже исчезновение вида homo sapiens не затронет их бытия» [12]. Он категорически протестует и против отождествления эмоциональной сферы со сферой подсознательного или бессознательного, заявляя, что эмоции — это наиболее «чистая», вознесенная над эмпирическим и чувственным область человеческого сознания.

Любовь и ненависть как фундаментальные акты управляют, по Шелеру, также и чувственными состояниями, которые являются как бы эхом миропереживания, происходящего в этих актах и свидетельствующего о гармонии или дисгармонии «порядка любви». Чувственные состояния — явления изменчивые и зависимые от взлетов и порывов эмоций. Стало быть, любовь и ненависть управляют также аффектами и страстями человека. Аффект в свете шелеровской теории — это острое и слепое, но пассивное состояние, страсть же всегда активна и агрессивна. Но, хотя страсть отличается односторонностью, тем не менее она способна видеть и познавать ценности (ist wertsichtig). «Нет ничего великого без великих страстей, но все великое обходится без аффектов», [13] — говорит Шелер.

В контексте априорного закона о примате любви над ненавистью эти акты-переживания рассматриваются как качественно противоположные, но нераз-

рывно взаимосвязанные. Ненависть — это реакция на фальшивую любовь, бунт нашего сердца против нарушения «порядка любви», независимо от того, идет ли речь об индивидуальном порыве или о массовом явлении, выраженном, например, в стихии революций. В ненависти философ видит обратную сторону любви, однако считает, что не ненависть, а любовь играет ведущую роль, ибо «наше сердце изначально предназначено для любви, а не для ненависти» [14].

Второй априорный закон «порядка любви» — это постулирование примата любви над познанием. Этому закону Шелер придает особенно большое значение и посвящает специальную работу «Liebe und Erkentiss» (Любовь и познание). Он согласен с идеями Августина, видевшего в актах любви «ноэтическое величие» и показавшего, что чувственное и интеллектуальное познание обусловлено направленностью любви или ненависти на познаваемые предметы. Как комментирует Шелер, представления, восприятия и понятия, по Августину, находятся в прямой зависимости от эмоциональных актов и следуют за ними. Кроме того, возрастание наполненности и значительности восприятий и понятий является прямым следствием возрастания интереса и любви к предмету познания. Высший смысл выдвинутых здесь положений Шелер видит, однако, не только в этом. Если бы гносеологическая функция любви ограничивалась только этим, то картина мира, воспринимаемая сквозь призму любви, была бы односторонней, а любовь делала бы нас пристрастными и слепыми. Но смысл идеи Августина гораздо значительнее и глубже, ибо эта идея превосходит платоновское учение об эросе как путеводителе познания не только в психологическом, но и в метафизико-онтическом плане. Августин, как подчеркивает Шелер, рассматривает возникновение образа и знания предмета не только в интеллектуально-чувственной плоскости, и не только как результат деятельности субъекта. И это имеет принципиальное значение для феноменологического опыта. Согласно Августину, доказывает Шелер, в эмоциональном акте, особенно в акте любви происходит «ответная реакция самого предмета, отдача (Sichgeben) им самого себя познающему, самораскрытие предмета, что и означает его подлинное самооткровение (Sichoffenbaren). Это как бы вопрос любви, на которую мир отвечает, и только в таком акте он сам обретает свое полное, определенное бытие и ценность» [15]. Великую заслугу Августина Шелер видит и в том, что у него естественное познание обретает характер откровения и погружается в метафизические глубины.

Но что же такое «ordo amoris»? Как понимается Шелером сама любовь в мыслительном срезе этой структуры? «Любовь человека, — пишет он, — это особая разновидность, частица универсальной, везде и всюду действующей силы. Любовь всегда динамична, она есть бьющее ключом становление и возрастание вещей» [16]. Шелеровское понимание любви носит теистическую окраску (особенно в классический период). Человеческая любовь в своей потаенной сущности есть «несовершенная, как бы дремлющая в своем стремлении любовь к Богу» [17]. Будучи этапом на пути мира к Богу, любовь есть также «ценностное возрастание вещей»: в акте любви сущее, не переставая быть собой, становится сопричастным бытию другого сущего и этим расширяет свои границы. Как «переживание контакта с миром» любовь — это первичный акт, возбуждающий познание и направляющий волю, и поэтому она есть «мать духа и самого разума». Она обусловливает связь сознания и бытия, созерцания и мышления, деятельность человеческого духа. Именно в этом мыслитель видел высокий морально-метафизический смысл любви и ее законов.

По Шелеру, человека как личность отличает от животных «дух» как внеприродный принцип персональности, вносящий в мир ноэтические закономерности высшего порядка и противостоящий всей сфере телесного, психовитального. Именно как личность человек есть центр высших эмоционально-ценностных актов, единственное существо во вселенной, не равнодушное к призывам, идущим из «царства ценностей». В качестве личности человек — это прежде всего «ordo amoris», и этот факт, с точки зрения Шелера, определяет сущностную «материю личности». «Ordo amoris» мыслится как сокровенное ядро личности, как бы основная «ценностная формула», в соответствии с которой протекает ее духовно-нравственная жизнь. «Как концентрат духовной жизни, — полагает Шелер, — «ordo amoris» имеет для субъекта то же значение, что и формула кристалла для кристалла, ибо открывает основные линии чувств, которые являются для человека как духовного существа в большей степени его ядром, чем интеллект и воля» [18]

Конструкция материального априори в применении к феноменам религиозного сознания зачастую именуется религиозным априори и нацелена на феноменологическое обоснование «сферы Абсолютного», которая отождествляется Шелером со сферой божественного. К сущности божественного, говорит он, принадлежат априорность и самоданность, ибо это сфера абсолютных ценностей. «Точно в том же смысле, — пишет Шелер, — как внешний мир, сознание, наше «я», так же реальна и сфера божественного, но она первична и предшествует всем другим сферам... То, что существует сфера Абсолютного, сфера абсолютных ценностей, фундируется не на вере, которую можно иметь и не иметь и которая может подлежать сомнениям, а на знании очевидном и адекватном, основанном на самоданности Абсолютного» [19]. Мыслитель отмечает, что религиозные ценности не происходят из ценностей культуры и не являются их синтезом, а напротив, предшествуют им, ибо имеют свою особую сферу бытия и свой собственный источник опыта — милость Бога (Gnade) для отдельной личности и откровение для совокупной духовной личности, высшей формой которой является церковь. Религия как неисчерпаемый фактор развития духа первичнее, чем философия, искусство и наука, поскольку религия изначально предшествует всем формам духовной культуры. И этот факт подтверждается самой историей: ведь господство конфуцианства, буддизма и христианства пережило могучие государства и целые культуры, писал Шелер в классический период своей философской деятельности.

По Шелеру, сущностным признаком высоты ценности, ее аксиологического ранга выступает степень ее релятивности по отношению к сфере Абсолютного, данная непосредственно в любви и чувствования, в потаенных глубинах человеческого духа. Абсолютная ценность Бога есть конечное основание всех ценностей, а отношение к ней — высший критерий их иерархии, на которой

основываются все другие априорно данные сущностные зависимости, характеризующие «царство ценностей». Иерархия (выполняющая также роль классификации ценностей) являет собой несущую конструкцию шелеровской аксиологии, ее мыслительный каркас. По своей философской архитектонике иерархия образует качественные ряды или модальности ценностей, расположенных в «материальном порядке» их возрастания. А именно: ценности приятного и неприятного (или гедонистические ценности полезного); витальные ценности; духовные ценности (этические, эстетические и ценности чистого познания); ценности святыни.

В мыслительную ткань всех ступеней иерархии ценностей заложен принцип эмоционального априори, особенно ярко проступающий в самом способе концептуализации высших, то есть духовных ценностей и ценностей святыни. Эти ценности полагаются радикально отторгнутыми от сферы телесного, психовитального, пронизанными «эмоциональностью духа», причем в общении с ними отчетливо осознается необходимость приносить им в жертву жизненные блага.

Наивысшей модальностью аксиологических рядов постулируются ценности святыни, переживаемые в связи с предметами, априорно данными в качестве символов священного. Чувствами, соответствующими абсолютным ценностям, Шелер объявляет переживания блаженства, благоговения и преклонения, погружения в тайну вещей, в метафизическую ценностно-смысловую глубину существования. Акт, в котором схватываются ценности святыни, — это любовь, а самоценностью сферы святыни полагается ценность Бога как «абсолютного личного духа».

С позиций эмоционального априоризма выстраиваются также шелеровские ценностные модели или идеальные типы личностей. Эти структуры развернуты на основе иерархии ценностей и выполняют оценочно-нормативные функции, являясь образцами личностной ориентации в реальной жизни людей. Мыслитель выделяет следующие модели идеально-образцовых типов личности, расположенные в порядке «убывания ранга ценностей»: святой, гений, герой, ведущий дух цивилизации» (der Führende Geist der Zivilisation) и «художник наслаждения» (Künstler des Genusses).

Идеальные типы личностей Шелер называет «схемами», выражающими основные морально-смысловые линии любви человека и его ценностного мира в персональной форме. Но поскольку эти модели обладают лишь идеальным, метафизическим бытием, они должны черпать свою плоть и кровь из исторического опыта. Так, каждая религия имеет свой собственный идеал святоческого опыта. Так, каждая религия имеет свой собственный идеал свято-го — один в христианстве, другой в буддизме. Каждой эпохе, каждой национальной культуре свойственна своя идея святости, имеющая конкретно-историческую окраску, но вместе с тем выражающая вечную идею святости, заложенную в их основу. Каждая эпоха имеет своих собственных святых, пророков, гениев, героев и вождей. И благодаря тому, что воплощенные в историческом развитии образцы ценностных моделей личности взаимопроникают и дополняют друг друга, устраняется их односторонность, а историческое прошлое обретает способность выступать во всем величии и чистоте присущих ему ценностей.

Как явствует из развернутых Шелером феноменологических процедур, структура идеальных образцов личности такова, что ценность определенной ступени иерархии определяет единство ее типа, причем в каждом образце содержатся априорный и эмпирический моменты, должное и сущее. Идеи образцовых моделей не являются, однако, эмпирически абстрагированными из случайного всемирно-исторического опыта, а исходят из сущности человеческого духа и соответствующих ему ценностных категорий.

В шелеровской концепции ценностных моделей личности на первом плане находится святой, воплощающий в себе «вечную идею святыни». Характерная особенность структуры личности святого — совпадение в нем образца и вождя-пророка. И этим философ объясняет тот факт, что религиозные модели личности являются источником «харизматического господства». Прообразом религиозных моделей личности выступает ценностное содержание идеи Бога и поэтому все другие модели личностей, включая гениев, героев и «хозяйственных вождей», прямо или косвенно зависят от господствующей модели святого. К святому, отмечает Шелер, трудно проникнуть, будь то Иисус, Будда, Магомет, Конфуций, Лао-цзы. Все эти модели личности окружены таинственным мраком веков, сумерками истории. И вместе с тем из этих образцов струится сияние, исходящее из глубины их существа, что свидетельствует о гигантской духовной мощи святого. Это, показывает Шелер, еще раз подкрепляет абсолютность ценностей святыни, их духовно-нравственный приоритет в структуре аксиологической иерархии.

* * *

Шелер был мыслителем, одержимым сильным влечением к метафизике. Он различал три вида знания: 1) знание «контроля», т.е. позитивно-научное знание, нацеленное на обретение господства над природой; 2) знание образования (культуры), формирующее личность, и 3) знание спасения, которое дается метафизикой, являющей собой постижение абсолютной реальности, цели и смысла человеческого существования, выступающей как непосредственное усмотрение «идеи вечного объективного Логоса», укорененное в «ordo amoris». Отстаивая самоценность религиозно-метафизического знания, он писал: «Только эмоции и духовные методы познания, свойственные религии и метафизике, суть специфическая монополия «homo sapiens», напротив, общий корень техники и позитивной науки (несмотря на их само собой разумеющуюся самообусловленность) это лишь постепенное дальнейшее развитие практически-технической интеллигенции — способности, присущей еще животным» 20

Закон знания, выраженный в становлении новой науки, должен заключаться в приоритете «любителя перед знатоками», «любви перед познанием». Метафизика, по Шелеру, есть любовь к идеальным сущностям, которая просвечивает сквозь природу, это также и любовь к природе, присутствующая в соответствующей системе ценностей.

Сфера Абсолютного необходима духовному центру человека. Ибо если она отсутствует, то самосознание личности заполняется квазиабсолютами, т.е. идолами и фетишами, в качестве которых могут функционировать, напри-

мер, деньги, нация (здесь Шелер акцентирует свое неприятие национал-социализма и расизма) и другие «идолы». Но тогда опустошается духовный центр самопознания личности, разрушается ее «сердце». И только путем очищения своего самосознания от «идолов» человек становится способным к созерцанию сферы Абсолютного, к свободному философствованию, становясь личностью. Это требует «активного сотворения самого себя», морального усилия в обретении метафизического знания спасения, позволяющего становиться личностью. Ибо «личность есть монархически упорядоченная структура духовных актов» [21], сущностное единство, переживаемое в «великих движениях симпатии и любви» на «дионисийском пути к Богу».

В поздний период усиливается тяготение Шелера к спекулятивно-метафизической рефлексии, к поискам последних оснований цели и смысла бытия. В основном можно согласиться с Ф. Хаммером, полагающим, что в конечном итоге «Шелера интересует не столько человек, мир и бытие сами по себе, сколько то, что лежит «за ними», что «запредельно» реальной действительности. Акценты в его философии поставлены именно на μετα : метафизика, метаантропология, метасциентистское отношение всех конечных явлений к последним, единственно реальным «центрам» [22].

Однако тяготение Шелера к запредельным метафизическим сущностям, мистический апофеоз «чистого духа» сопрягались у него с не менее мистическим культом витально-космических потенций, с дионисийски восторженным отношением к грубой плоти инстинктов и импульсивных влечений телесности, с эстетизированием их как проявлений всевластного потока «жизни». Таким образом, мировоззрение Шелера было противоречиво и многолико: оно построено на взаимодействии противоположных доминант, пронизывающих в той или иной мере концептуальное пространство его философии. И все же в поздний период эти черты шелеровской рефлексии проступают более явственно и зримо. Не менее очевидно и то, что и в этот период сохраняется феноменологическая установка «духовного видения», фундированная принципами эмоционального априоризма.

В поздний период особенно активно Шелер использует теорию идеирующей абстракции и феноменологическую редукцию, обретающих, однако, специфические черты, поскольку они переключаются главным образом на схватывание метафизических смыслов. Так, идеирующая абстракция более резко противополагается традиционному абстрагированию, а ее истолкование дается в плане заложенных в ней миропостигающих функций, глубоко врываясь в сферу онтологии и приобретая метафизический смысл. Если Гуссерль видел цель феноменологической редукции и идеирующей абстракции главным образом в том, что с помощью этих конструкций пролагается путь схватывания сущности предметов и выявления смысла феноменов, то Шелер не ограничивается этим и видит нечто гораздо более значительное. Идеирующая абстракция, говорит он, есть акт, характеризующий глубочайшую сущность человеческого духа, акт, радикально отличный от житейской, практической деятельности. Если у меня болит рука, поясняет Шелер, и возникает вопрос, как устранить боль, то это задача положительной науки. Но эту боль можно рассматривать и в качестве примера, раскрывающего онтологическую приро-

ду бытия и задаваться вопросом, почему и как в мире существуют страдание и боль. Именно такие вопросы ставит человеческий дух. А идеирующая абстракция, как говорил Гегель (имея в виду метафизику) есть «окно в Абсолютное», позволяющее человеку вырываться из оков пространственно-временного мира и вникать в сущностный смысл бытия. Классический пример идеирующих актов Шелер обнаруживает в истории обращения Будды, совершившего прорыв в эссенциальные основания бытия и сумевшего, исходя из случайных фактов-переживаний, схватить сущностное состояние мирового целого. А именно: через наглядное усмотрение констатировать, что «этот наш мир запятнан болью, злом и страданием» [23].

Акт идеирующей абстракции, отмечает Шелер, фундируется на феноменологической редукции, в которой имеет место не только «заключение в скобки» несущественных коэффициентов бытия, но и снятие, аннигиляция самого момента реальности, полнейшая отрешенность человеческого духа от земного бытия. Через феноменологическую редукцию происходит дереализация (Entwirklichung) действительности, и наш дух, погружаясь в себя, совершает взлет (Aufschwung) в царство чистых сущностей, раскрывает глубочайшие тайны мироздания. Таким образом, феноменологическая редукция функционирует у позднего Шелера также в качестве техники «прорыва». Выход человека за пределы конкретного эмпирического существования он видит в априорно присущей духовному существу устремленности к снятию момента реальности, в склонности к неприятию действительности. «По сравнению с животным, постоянно произносящим свое «да» действительности, человек, — полагает Шелер, — отличается способностью к отрицанию ее, являясь «аскетом жизни» и вечным протестантом... По сравнению с животным, существование которого есть воплощенное филистерство, человек есть «вечный Фауст», bestia cupidissima rerum novarum (зверь, алчущий нового), который, не удовлетворяясь окружающей действительностью, жаждет прорыва границ своего здесь и теперь — так-бытия и своей «среды»...» [24].

В поздний период Шелер, прибегая в своих метафизических построениях к идеированию, разъяснял, что оно означает схватывание эссенциальных форм структуры мира на каком-либо одном примере из соответствующей области существования. Знание, полученное таким образом, становится обязательным для бесконечной области всеобщности, независимо от количества наблюдений и индуктивных выводов. «Усмотрения, полученные таким путем, — пишет он, — выходят за пределы нашего чувственного опыта. В школьной терминологии мы их называем a priori... Для человека, как заметил Лейбниц, является существенным не то, что он обладает знанием, а то, что в его распоряжении имеется сущностное a priori или способность его обрести. При этом нет никакой «постоянной» организации разума, как полагал Кант, ибо она принципиально подлежит существенным историческим изменениям. Постоянен только сам разум как предрасположенность и способность творить, формировать посредством функционализации таких сущностных усмотрений все новые формы мышления и созерцания, формы любви и оценки» [25].

По Шелеру, только установка духовного видения открывает возможность схватывания того, что являют собой эйдосы вещей в феноменологическом

опыте. Эта установка требует, однако, от личности глубоко метафизической настроенности, обусловливающей феноменологическую редукцию. Тот взлет духа за пределы естественной житейской позиции, который являет собой сокровенный смысл идеирования и феноменологической редукции, совершается только при участии всех интеллектуальных и эмоциональных функций личности. В данной связи особо важную роль Шелер возлагает на философию. Как умозрение, целью которого является не только постижение эйдетических содержаний действительности, но и интеллектуально-эмоциональное овладение ею, вживание в сущность вещей, философия, по мысли Шелера, способна безраздельно поглощать человека, ибо в ней «проявляется конкретная целостность человеческого духа и даже в отдельных проблемах человек философствует весь целиком» [26].

Но чтобы совершить акт феноменологической редукции, личность должна стать исполненной духовно-нравственной настроенности, пронизанной любовью к бытию, милосердием ко всему сущему, смирением и благоговением перед его тайнами, достичь самообладания, господства над своей психовитальной сферой посредством аскетических актов, возлагая надежды на «вечное в человеке». И в этом, полагает Шелер, моральный смысл феноменологии.

Главную задачу философской антропологии Шелер видел в выяснении структуры человека и раскрытии сущности человеческого начала, то есть в ответе на вопрос: что есть человек? «И религии и философемы, — писал он, — до сих пор старались говорить о том, каким образом и откуда возник человек, вместо того, чтобы определить, что он есть» [27]. Именно эта задача постоянно находилась в центре философско-антропологической проблематики Шелера, отчетливо осознававшего трудности ответа на этот вопрос, поскольку, как отмечал он, «человек столь широк, ярок и многообразен, что все его определения оказываются слишком узкими» [28].

Причину неразработанности философско-антропологических проблем Шелер усматривал прежде всего в изначальной неясности, двусмысленности самого человеческого феномена. Даже понятие «человек», полагал он, амбивалентно и таит в себе парадоксальную двусмысленность: человек есть существо, наиболее известное из всего сущего, но вместе с тем и наиболее таинственное, чуждое себе самому в своей изначальной необъяснимости. Вросший в мир всеми корнями своего естества и связанный с ним интимнейшими узами, человек, однако, не умещается в эмпирические измерения своего бытия в мире, ибо, непрестанно выходя за их пределы, оказывается в сфере «духа». По мысли Шелера, человек является самым удивительным существом именно потому, что, несмотря на свое происхождение из животного мира, трансцендирует себя, свою собственную и вообще всякую «жизнь».

Контуры философской антропологии позднего Шелера (то есть метаантропологии) вырастают на фоне антитезы «порыва и духа» (Drang-Geist), которые полагаются как атрибуты трагически раздвоенного «бытия в себе» (ens per se). Ens per se — субстанция или основание сущего — состоит из двух атрибутов: энергетически самостоятельного, мощного «порыва» и бессильного «духа». Для ens per se, по Шелеру, характерна своеобразная закономерность: поток действующих в нем сил идет не сверху вниз, а, напротив, снизу вверх.

Это означает, что каждая высшая форма бытия по отношению к низшей бессильна и покоится на энергетических запасах низших форм.

Антитеза «порыва и духа» мыслится как полярная противоположность онтологически изначальных потенций, ареной взаимодействия которых является человек, поскольку именно в нем сочетаются и сталкиваются эти начала. Как сама эта антитеза, так и ее противочлены выступают в шелеровской антропологии в многомерных определениях. «Порыв» — это универсально демоническое начало, синоним не только бесцельно-хаотических мощных сил мертвой материи и безудержного потока «жизни», но также емкое обозначение естественно-природных сил вообще и фактического хода истории в ее экономических, политических и демографических реалиях. Также многомерны и определения «духа», который, являясь носителем сокровенного метафизического смысла сущего, обозначает высшие идеальные, эмоционально-ценностные формы бытия как в личностных измерениях, так и в более широких измерениях содержания культуры.

Таким образом, антитеза «порыва и духа» по своим основным философско-антропологическим очертаниям совпадает с антитезой психовитальной и ноэтической системы человека. Однако, взаимодействие сталкивающихся в человеке полярных начал, так же как и некоторые аспекты их истолкования, претерпевают существенные изменения.

Так, в метаантропологии появляется ряд моментов, в свете которых модифицируются определения «духа». Для позднего Шелера характерно стремление мыслить этот принцип более объемно в качестве начала, включающего в себя наряду с разумом в его ноэтических функциях, выдвигаемых на первое место, особые иррациональные формы «созерцания прафеноменов и сущностных содержаний», а также определенный класс высших эмоционально-ценностных и волевых актов. Личностные измерения «духа» остаются в силе, однако ограничиваются конечной, человеческой сферой бытия. «Центр актов, — заявляет мыслитель, — в котором дух проявляется в области конечного бытия, мы хотим обозначить понятием личности, радикально отличным от всех функциональных центров «жизни», которые при рассмотрении их изнутри называются «душевными центрами» [29].

Основные определения духовного существа, согласно положениям метаантропологии, это «экзистенциальная самостоятельность, свобода,..независимость от принуждения, давления связи с органическим, с «жизнью», со всем принадлежащим «жизни», и, следовательно, независимость от своего собственного опосредованного инстинктами интеллекта» [30].

Трансцендирование за пределы «жизни» остается и у позднего Шелера специфическим, наиболее существенным признаком человеческого бытия, однако оно не фундируется на персоналистски оформленной идее Бога. Человек метаантропологии трансцендирует за пределы своего эмпирического «так-бытия» уже не в поисках Бога христианской теологии, он устремлен к реализации своего собственного сущностного начала, в измерениях которого божественное сливается с человеческим. Этот человек мыслится более автономно — не как творение или «дитя божие», одаренное божественной благодатью, а, как партнер божества, становящегося в человеке и человечестве, как «соав-

тор» (Mitbildner) великого синтеза изначальных онтологических потенций.

Характерно и то, что поздний Шелер стремится описывать трансцендирование в терминах, внешне лишенных священного ореола. Так, выход человека за пределы конкретного эмпирического существования он видит в априорно присущей духовному существу устремленности к «дереализации» реального мира, к освобождению от пространственно-временных параметров «так-бытия», в склонности к неприятию наличной действительности. Глубочайшую сущность способности человеческого духа к «дистанции», то есть отрыву от действительности, мыслитель видит и в актах «идеирующей абстракции», радикально отличных от индуктивно-дедуктивной мыслительной и вообще интеллектуально-практической деятельности. Именно в этих актах, трансцендирующих за пределы эмпирической реальности, человеческий дух возносится в царство чистых сущностей, проникает в последние основания бытия.

Если животное экстатически погружено в свою конкретную среду и замкнуто в ней, то человек как существо, свободное от среды и обладающее способностью отрешаться от наличного бытия, обретает мир. Эту способность отрыва от конкретной действительности (дистанцирование) Шелер называет основным признаком человеческого духа, фундирующим все другие его признаки.

Как явствует из метаантропологии, возвышающее воздействие «духа» на инстинкты не является ни всевластным, ни однозначно направленным: продукты деятельности «духа» пропитаны силами «жизни» и опираются на эти силы, поскольку, сам по себе «дух» бездеятелен и бессилен. Сила и динамика человеческого «духа», констатирует Шелер, измеряются силой инстинктов, поставленных «духом» себе на службу. Даже покоряясь «духу», витальные начала сохраняют относительную самостоятельность, и в конечном счете именно они определяют силу натиска «духа». Даже самые возвышенные идеи остаются химерой, если они не обретают реальной плоти, не апеллируют к низким, приземленным инстинктам масс. Поэтому «дух» должен не отрицать инстинкты, а вовлекать их в сферу своего действия и в этом — возвышенная «хитрость» духа. Однако, в «порыве» Шелер видел также великое начало бытия и оправдывал пропитанность продуктов «духа» демоническими силами жизни, вносящими яркое многообразие в реальное существование человека.

В метаантропологических построениях эти две стихии остаются несливающимися даже в процессе синтезирования, точнее, они не могут слиться до конца. Гармоническое взаимодействие между ними недостижимо, а их борьба завершима, ибо прогресс «духа» есть аскетическое отрицание «жизни». «Дух» даже в образе сублимированных инстинктов угрожает «жизни», так же, как и «жизнь» является извечным антагонистом «духа», одержимого страхом «земного».

В данной связи примечательна шелеровская расшифровка социально-классовых параметров «порыва» и «духа». Так, конкретные проявления стихии «порыва», охватывающей ныне все более широкие массы, Шелер считает признаком современной эпохи. Это, писал он, «бунт природы в человеке, бунт всего, что в нем темно, импульсивно и инстинктивно: детей против взрослых, массы против «старой элиты», «цветных» против белых, всего бессознательного, даже самих вещей, против человека и его рассудка» [31].

Поздний Шелер тревожно воспринимал нарастание острых социальных противоречий, политических и идеологических конфликтов современной эпохи и в особенности — появление на исторической арене восточного марксизма, пронизанного «антиинтеллектуалистическими» ценностно-мировоззренческими ориентациями, и гипертрофированного виталистическим настроем фашизма, — сопоставляя при этом марксизм и фашизм как две яркие формы разгула стихии «порыва». Осмысливая происходящие в мире события, Шелер все настойчивее выдвигал в центр своих теоретических изысканий проблему примирения социальных антагонизмов, идейно-мировоззренческих столкновений и делал при этом непосредственные выходы в сферу политики и идеологии. Так, в своих социально-политических философемах, именуемых «антропологией политики», он энергично выдвигал идеал «царства грядущего всечеловека», в котором были бы сняты наиболее напряженные антиномии «порыва» и «духа» на основе реализации идеи всеобщего примирения, слияния этих начал «в единую форму бытия и действия» [32]. Главная задача времени, заявляет Шелер, — это «выравнивание» (Ausgleich) капитализма и социализма, а тем самым классовых логик, позиций и прав высших и низших классов. Выравнивание так называемых культурных, полукультурных и находящихся в естественном состоянии народов; выравнивание относительно примитивных и высокоцивилизованных типов ментальности, духовно-ценностных позиций молодого и старшего поколений; выравнивание профессиональных знаний и знаний, формирующих человеческое в человеке, а также физического и умственного труда» [33]. В размышлениях Шелера на тему «выравнивания» как идеологического знамения современной эпохи речь идет также о примирении национальных интересов в мировом масштабе, конфликтов между бедными и богатыми, недоразумений между религией, философией и наукой, разительных дисгармоний в образе мыслей и сфере культуры. И, рисуя картину «царства всечеловека», где сглажены подобные конфликты и антагонизмы, мыслитель полагает, что «руководить и управлять выравниванием групповых свойств и сил следует так, чтобы примирение соответствовало возрастанию ценностей рода человеческого. Именно это является первоочередной задачей всей политики» [34].

В своей либерально-романтической проповеди Шелер предлагал избегать односторонности «классовых логик», выступая, однако, как идеолог «духовной элиты» и, таким образом, в своей социально-политической программе прибегал к стратегии «хитрого духа», дабы поставить ему на службу разбушевавшуюся стихию «порыва», угрожающую духовно-нравственным принципам общечеловеческой культуры.

В данной связи стоит отметить, что эти прожекты Шелера ныне высоко котируются на Западе. Так, многие политики и исследователи считают шелеровскую идею «выравнивания» прототипом теории конвергенции, социального партнерства и других подобных концепций.

Мыслитель возлагал при этом большие надежды и на «метафизику» (философскую антропологию) как идейно-мировоззренческой средство уравновешивания, усмирения трагически напряженных противоречий общественно-исторической реальности. «Высшее метафизическое и религиозное, а потому

и социально-политическое объединение и примирение слоев, — писал он, — будет возможно только на основе такой метафизики, такого понимания себя, мира и Бога, которое охватывает свет и тьму, охватывает дух и демонию судьбоносного порыва, находя истоки человека не только как духовного, но и как чувственного существа в божественной первооснове». [35]

1 Scheler M. *Zur Idee des Menschen.* // In: Vom Umsturz der Werte. Bd. I. Leipzig, 1919. S. 273.
2 Scheler M. *Philosophische Weltanschauung.* Bonn, 1929. S. 11.
3 Scheler M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.* S. 59.
4 Ibidem. S. 262.
5 Ib. S. 250.
6 Ib. S. 277-278.
7 Scheler M. *Wissensformen und die Gesellschaft.* // In: Probleme einer Soziclogie des Wissens. Bern, 1960. S. 105.
8 Scheler M. *Der Formalismus...* S. 41.
9 Ibidem. S. 314-315.
10 Ib. S. 268.
11 Ib. S. 268.
12 Scheler M. *Schriften aus dem Nachlass.* Bern, 1957. S. 375.
13 Ibidem, S. 373.
14 Ib. S. 369.
15 Scheler M. *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre.* Moralis, Bd. I. Leipzig, 1923. S. 145-146.
16 Scheler M. *Schriften aus dem Nachlass*, S. 355.
17 Ibidem. S. 356.
18 Ib.
19 Ib. S. 251.
20 Scheler M. *Wissensformen und die Gesellschaft.* S. 68.
21 Scheler M. *Philosophische Weltanschauung.* S. 13.
22 Hammer F. *Theonome Antropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen.* Den Haag, 1972. S. 135.
23 Scheler M. *Die Stellung des Manschen im Kosmos*, Darmstadt, 1928. S. 60.
24 Ibidem. S. 65-66.
25 Ib. S. 60-61.
26 Scheler M. *Vom Ewigen im Menschen.* S. 97.
27 Scheler M. *Vom Umsturz der Werte.* Bd. 1, Leipzig, 1919, S. 277.
28 Ibidem. S. 278.
29 Scheler M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, S. 47.
30 Ibidem.
31 Scheler M. *Philosophische Weltanschauung.* S. 64.
32 Ibidem. S. 66.
33 Ibidem. S. 57.
34 Ibidem. S. 58.
35 Ibidem. S. 79.

ПРИМЕЧАНИЯ И КОММЕНТАРИИ

ПРИМЕЧАНИЯ И КОММЕНТАРИИ

Философское мировоззрение

Сборник «Философское мировоззрение» впервые появился в 1929 году, уже после смерти Шелера. Объединенные в нем сочинения относятся к позднему периоду творчества философа, ко времени запланированных трудов: «Философская антропология», «Метафизика» и «Теория познания», завершение которых сделала невозможным его внезапная смерть. Идеи философа, которые в концентрированной форме нашли отражение в работе «Положение человека в космосе», здесь обретают новую объемность и раскрывают лишь намеченные там смысловые связи.
Перевод с немецкого выполнен А.Н. Малинкиным, по изданию: Max Scheler. Philosophische Weltanschauung. Dritte, durchgesehene Auflage. Herausgegeben von Maria Scheler. Francke Verlag Bern und München, 1968, и доработан А.В. Денежкиным.

Философское мировоззрение

Статья «Философское мировоззрение» была впервые опубликована в Münchener Neuesten Nachrichten 5 мая 1928 г.

Стр. 12 * дилювиальный человек — человек эпохи плейстоцена, ледникового периода.

Стр. 13 * cognoscere in lumine Dei, velle in Deo — познавать в божественном свете, желать в Боге (*лат.*).

Формы знания и образование

Доклад, прочитанный Максом Шелером в Высшей школе им. Лессинга 17 января 1925 года.

Стр. 16 * «Index librorum prohibitorum» — список запрещенных книг (*лат.*).

Стр. 17 * «Je suis atheé, mais je suis catholique» — Я атеист, но я католик (*франц.*). Баррес Морис (1862–1923) — французский писатель и политик. Ключом к логике его парадоксального высказывания служит его национализм, имевший ярко выраженную эстетскую окраску.

Стр. 19 * Георге Стефан (1868–1933) — немецкий лирический поэт. К *кружку Георге* принадлежали Гофмансталь, Фридрих Гундольф, Норберт фон Хеллинграт и другие известные литераторы. Герге понимал себя как провозвестника нового социального идеала, совмещающего черты ницшеанского культа аффектированного героя и ориентацию на утраченную в современности гармоничность

древнегреческого полиса. Эрих фон Калер (1885– ?), философ и историк культуры.

Стр. 20 * cultura animi — культура души (*лат.*).

Стр. 21 * «Homo est quodammodo omnia» — Человек есть некоторым образом все (*лат.*).

Стр. 22 * ὀρέγεσθαι, ἐφίεσθαι — стремиться к чему-либо, желать чего-либо, достигать. Отсюда понятие ὄρεξις — способность желания (См. Arist., *De anima*, III, 7, 431a) (*др.-греч.*).
** amor Dei intellectualis — интеллектуальная любовь к Богу (*лат.*). Ср. анализ этого понятия, который Шелер дает в своей речи «Спиноза».
*** «nil humania a me alienum puto» — ничто человеческое мне не чуждо (*лат.*). Высказывание, принадлежащее Теренцию.

Стр. 24 * Вейсман Август (1834–1914) — немецкий зоолог и теоретик эволюционного учения, создатель концепции неодарвинизма.

Стр. 30 * fiat — да будет (*лат.*).

Стр. 31 * Salus animarum suprema lex — Благо душ — высший закон (*лат.*).

Стр. 32 * deificatio — обожествление, обожение (*лат.*).
** velle, amare in Deo; cognoscere in lumine Dei — желать, любить в Боге, познавать в божественном свете (*лат.*).

Стр. 35 * Ригль Алоиз (1858–1905) — австрийский искусствовед. В противовес позитивистским представлениям о «прогрессе» в искусстве выдвинул концепцию несоизмеримости эпох художественного развития как определенных различными типами «художественной воли».

Стр. 36 * Ср. у Эккермана. Речь идет об осмысленности поисков источников того или иного произведения и о проблеме оригинальности. Вот что говорит Гете: «Это смешно! — сказал Гете. — С таким же основанием можно было бы расспрашивать хорошо упитанного человека о тех быках, овцах и свиньях, которых он съел и которые сделали его сильным. Мы одарены известными способностями, но своим развитием обязаны тысяче воздействий на нас великого мира, из которого мы черпаем и усваиваем себе все, что нам подходит. <...>» (Эккерман И. П. *Разговоры с Гете в последние годы его жизни*. М., 1934. С. 407–408).

Стр. 38 * ordre du coeur, logique du coeur, ésprit de finesse — порядок сердца, логика сердца, проницательность, утонченность (*франц.*).

Стр. 40 * ens intentionale, ens reale — бытие интенциональное, бытие реальное (*лат.*).
** extra mentem, in re, in mente — вне разума, в вещах, в разуме (*лат.*).

Стр. 41 * science pour la science — наука ради науки (*франц.*).
** l'art pour l'art — искусство для искусства (*франц.*).

Стр. 42 * Ens a se — самосущее бытие (*лат.*).

Спиноза

Речь, произнесенная в Амстердаме к 250-летию со дня смерти философа 21 февраля 1927 года.

Стр. 57 * Гуго Гроций (латинизированная форма) — (1583–1645) голландский юрист и государственный деятель. Создал новую версию концепции естественного права, имевшую фундаментальное значение для политической и юридической науки Нового времени, для социальной философии.

Стр. 59 * 6 ноября 1650 года штатгальтер Нидерландов Вильгельм II Оранский умер от оспы. После этого в истории Нидерландов начинается первый бесштатгальтерный период, продолжавшийся до 1672 года. В течение этого периода верховная исполнительная власть принадлежала великому пенсионарию (с 1653 г.) провинции Голландия Яну де Витту, который соединял в себе дарования выдающегося государственного деятеля с математическими и литературными способностями.

Стр. 60 * Ethica ordine geometrico demonstrata — Этика доказанная геометрическим способом (*лат.*).

Стр. 61 * res infinita, res cogitantes, res extensae — бесконечная вещь, мыслящие вещи, протяженные вещи (*лат.*).
** amor intellectualis Dei — интеллектуальная любовь к Богу (*лат.*).
*** frui Deo — наслаждаться Богом (*лат.*).

Стр. 63 * Deus sive natura — Бог или природа (*лат.*).

Стр. 66 * ressentiment — злопамятство (*франц.*).

Стр. 67 * sub specie quadam aeterni — как бы с точки зрения вечности (*лат.*).

Стр. 68 * amare Deum in Deo — любить Бога в Боге (*лат.*).

Стр. 69 * aere perennius — «обладают вечной ценностью» (*лат.*).

Человек и история

Впервые опубликована в «Die Neue Rundschau» в ноябре 1926 г.

Стр. 70 * tabula rasa — чистая доска (*лат.*).

Стр. 72 * angelus; forma separata; substantia completa; prima materia — ангел; отдельная (чистая) форма; полная субстанция; первая материя (*лат.*).
** Шелер, вероятно имеет в виду немецкую мистику в лице Мейстера Экхарта (1260–1327), Иоганнеса Таулера (1300–1367), Генриха Сузо (1300–1366).

Стр. 74 * Отто фон Фрейзинг (1114/15–1158) — величайший немецкий историк эпохи средневековья. Автор хроники «*Historia de duabus civitatibus*» и биографии Фридриха Барбароссы «*Gesta Friderici imperatoris*».
Боссюэ, Жак–Бенин (1627–1704) — французский теолог и писатель. Его труд «*Discours sur l'histoire universelle*» считается последним в ряду истолкований мировой истории в духе католического учения об истории спасения.

Стр. 76 * ποιεῖν — производить, формировать (*др.-греч.*).
** πράττει — действовать (*др.-греч.*). Praxis у Аристотеля, в отличие от poiesis'а, характеризуется как деятельность, движение, имеющее цель в себе самом, самодостаточное. Такова, например, деятельность политическая (См.: EN VI 5, 1140 a 2).
*** νοῦς ποιητικός — творческий разум (*др.-греч.*).

Стр. 77 * formae substantiales — субстанциальные формы (*лат.*), т.е. формы, которые связаны с материей и образуют полную субстанцию самостоятельно.

Стр. 80 * soi-disant — так называемой (*франц.*).

Стр. 84 * Гобино, Жозеф Артур де (1816–1882) — французский писатель и публицист. Его труд «Опыт о неравенстве человеческих рас» может рассматриваться как один из первых эскизов расовой теории и обоснования расового элитизма.

Ратценхофер, Густав (1842–1904) — австрийский философ и социолог. Историческая теория Ратценхофера опирается на концепцию Гумпловича. Его элитизм («Судьба нации зависит от ее способности подчиниться руководству ее нравственной и интеллектуальной аристократии» — см.: Ratzenhofer G. *Soziologie*. Lpz., 1907, S. 159) оказал влияние и на Шелера (см. «*Человек в эпоху уравнивания*» наст. изд.), лишившись, однако, у последнего своего дарвинистского оттенка.

Гумплович, Людвиг (1838–1909) — австрийский социолог и юрист. Сторонник биологической трактовки социальных явлений, рассматривал движение истории как результат борьбы рас.

** primum movens — перводвигатель (*лат.*).

Стр. 84 * Трейчке, Генрих фон (1834–1896) — немецкий историк. Приобрел известность своим трудом «*Немецкая история в 19 столетии*», написанной с намерением показать, что все события немецкой истории имели своей внутренней целью объединение страны под гегемонией Пруссии. Современниками и единомышленниками Трейчке были такие историки, как Генрих фон Зибель и Людвиг Хойзер.

Стр. 85 * deserteur de l'Europe — отступник от Европы (*франц.*).

** semper idem, sed aliter — всегда тот же, но другой (*лат.*).

Стр. 89 * faux pas — оплошность (*лат.*).

Стр. 90 * Савиньи, Фридрих Карл (1779–1861) — немецкий юрист, основатель «Исторической школы права», в построениях которого теория «естественного права» приобрела романтический оттенок. Право у него — выражение конкретного «духа народа». Теория Савиньи имела антирационалистическую и антипросвещенческую направленность.

Стр. 91 * ipsissimum — сувереннейшее (*лат.*).

Стр. 92 * ficta — выдумки (*лат.*).

Стр. 95 * humanité — человечество (*франц.*).

Стр. 96 * Карлейль, Томас (1795–1881) — английский историк и философ. Исторические и социологические взгляды Карлейля определялись культом необыкновенной личности, которая, появляясь в истории в виде героя, пророка, поэта, вождя, определяет судьбу мира. См.: «Герои, культ героев и героическое в истории», Спб., 1891.

Человек в эпоху уравнивания

Речь, произнесенная в Берлине на праздновании годовщины Германской Высшей школы политики 5 ноября 1927 г.

Стр. 106 * Essentia — сущность (*лат.*).

Стр. 108 * Шелер имеет в виду персонажей романа Гобино «Плеяды».

Стр. 110 * М. Шелер пользуется термином «Re-Sublimierung», стремясь, повидимому, подчеркнуть цикличный, «маятниковый» характер двух взаимообусловленных процессов — сублимации и десублимации. Поскольку мировая эпоха, которую описывает Шелер, знаменуется процессом, прямо противоположным сублимации, термин «Re-Sublimierung» переводится нами как «де-сублимация». Ее, однако, было бы ошибкой понимать упрощенно, как только снижение уровня духовности, поскольку этот процесс, по Шелеру, ведет к рождению новой, *качественно иной* духовности. — *Прим. переводчика.*

Стр. 113 * medicina mentis — лекарство для ума (*лат.*).

Стр. 114 ** natura naturans, natura naturata — природа порождающая, природа порожденная (*лат.*) — основные понятия философии Спинозы.

** theotokos — богородица (*др.-греч.*).

*** Так в тексте. Шелер неточен: повесть Г.Дж. Уэллса (инициалы которого он также перепутал) называется «Бог — невидимый король» (1917).

Стр. 117 * naturam nisi parendo vincimus; naturam paremus, si nil volumus quam naturam vicere — природу побеждаем, подчиняясь; природе подчиняемся, даже если хотим только победить ее (*лат.*).

Стр. 118 * non-resistance — непротивление (*лат.*).

Стр. 119 * «Souvenirs Entomologiques» — «Энтомологические воспоминания» (*франц.*).

Стр. 120 * Ратенау, Вальтер (1867–1922) — немецкий промышленник, финансист, государственный деятель и публицист. Министр восстановления (1921), министр иностранных дел (1922). Выступал за реформу системы образования в Германии. Убит членом террористической организации «Консул». Его памяти была посвящена одна из статей Шелера (См.: *Walter Rathenau* // M. Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltauschauungslehre*, Bern, 1963).

Стр. 121 * Пуанкаре, Раймон (1860–1934) — французский государственный деятель, в разные годы занимал министерские посты, посты премьер-министра и президента республики.

Стр. 126 * «Аксьон франсез» — политическая организация монархического толка, была создана в 1899 г. Шарлем Моррасом (1868–1952) и просуществовала до 1944 г. Моррас, ставший оффициальным идеологом в период петэновского режима, ратовал за католицизм как за фундаментальный отличительный признак «латинской расы» и средство воспроизводства этого «высшего человеческого типа».

Положение человека в космосе

Это небольшое сочинение Шелера представляет собой сжатое изложение его главного труда «Сущность человека, новый опыт философской антропологии», который он предполагал выпустить не позднее начала 1929 г. Работу над книгой оборвала внезапная смерть Шелера. Среди выступлений и статей последнего периода жизни Шелера заметный резонанс получает его доклад «Особое положение человека», сделанный в 1927 г. на заседании знамени-

той дармштадтской «Школы мудрости», организованной Г. Кайзерлингом. Доклад произвел ошеломляющее впечатление на самого Кайзерлинга, с его нешуточными претензиями на духовное лидерство (см.: K e y s e r l i n g H. Graf. *Der Erdbeherrshcende Geist* // Der Leuchter. Achtes Buch. Mensch und Erde. Darmstadt: Otto Reichl, 1927. S7 256 ff.). Но текст доклада, напечатанный в ежегоднике «Школы мудрости», отличается от произнесенного. По утверждению того же Кайзерлинга, под влиянием последующих выступлений Шелер переработал его, отказавшись от «жесткой односторонности» (см.: K e y s e r l i n g H. Graf. *Vorbemerkung des Herausgebers* // Mensch und Erde. S. 1).

Этот же текст, снабженный предисловием и именным указателем, вышел отдельным изданием на следующий год. Шелер поспешил с ним и из-за внимания к его докладу, и потому, что в 1927 г. появился знаменитый труд Хайдеггера «Бытие и время». «Для такого мыслителя, как Шелер, — свидетельствует Х. Плеснер, — аудитория которого не ограничивалась профессиональным миром, было бы значительным и беспокоящим, что Хайдеггер, кажется, начинал получать более широкий резонанс. Методический атеизм этой деструкции, не останавливающейся ни перед какой цитаделью понятий в истории западной мысли, более непосредственно обращался к потрясенному войной поколению, чем Шелеров теизм и его мышление, направленное на красочный отблеск. («Красочный отблеск» — скрытая цитата из «Фауста» Гете, ч. II, д. I — А.Ф.). Здесь был, пожалуй, мир, а там — необходимость существования. Здесь имелись трансцендентные опоры — там отдельный человек был одинок. Здесь — нормы и ценности, там — чистое решение в виду смерти, конечности и собственного выбора». (P l e ß n e r H. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Gesammelte Schriften IV. Frankfurt a. M., 1981, S. 17). Этот интерес Шелера зафиксирован и учеником Хайдеггера американским философом М. Фрингсом: «Как только весной 1927 г. из печати вышло «Бытие и время» Хайдеггера, Хайдеггер послал в Кельн экземпляр... Максу Шелеру, который тут же приступил к изучению его проблематики. Хайдеггер говорил мне, что Шелер был одним из очень немногих, если не единственным в то время философом, осознавшим значение «Бытия и времени». (F r i n g s M.S. *Max Scheler. A concise introduction into the world of a great thinker*. Pittsburg, 1965, p. 24). Шелера особо интересовала проблематика смерти, «тут-бытия» и т.д. Весной 1928 г. он успел лично обменяться мнениями с Хайдеггером в течение трех дней в Кельне: «Шелер считал «Бытие и время» наивысшей платформой и конечным пунктом метафизических вопросов, в отличие от Хайдеггера, считавшего «Бытие и время» начальным пунктом нового пути мышления. ...Шелер намеревался подробно заняться «Бытием и временем» в позднейшем труде, а также в запланированной части 5 своего трактата «Идеализм — реализм». (F r i n g s M.S. *Op. cit.*, p. 25).

Перевод выполнен А.Ф. Филлиповым по изданию: S c h e l e r M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1928.

Стр. 133 * фронесис — благоразумие (*др.-греч.*).
** mens, ratio — мышление, разум (*лат.*).

Стр.135 * Это место плохо поддается переводу. Глагол innesein — понять,

осознать — субстантивирован так, что внушает значение «внутреннего», «интимного» бытия. Одновременно он поставлен в соответствие с почти синонимичным глаголом innewerden — понимать, осознавать. Традиционно это «внутреннее» есть «душевное», т.е. отличительная особенность органического. В большей мере преуспели те англо- и франкоязычные авторы, которые использовали тут латинизированную форму — interiority, intériorité, что по-русски должно было бы выглядеть как неудобопонятное «интериорность».

Стр.136 * Фехнер Г.Е. (1801–1887) — нем. естествоиспытатель и философ, активно разрабатывавший проблему психофизического параллелизма.
** Хаберландт Г. (1854–1945) — ботаник.

Стр. 137 * Ссылка на Аристотеля носит принципиальный характер. В трактатах «История животных» и «О частях животных» Аристотель формулирует закон «лестницы существ», т.е. ту самую схему, за использование которой в философской антропологии Шелера позже критиковал Гелен.
** re-flexio — обращение назад, поворачивание (*лат.*).

Стр. 140 * Йеннингс Г.С. (1868–1947) — американский зоолог.

Стр. 141 * Галлы — местные новообразования, создаются паразитами на различных растениях. «Гостями муравьев» (Ameisengäste) по-немецки называют мирмикофилов, беспозвоночных животных, обитающих в муравейниках.
** «Souvenirs Entomologiques» — «Энтомологические воспоминания» (*франц.*).

Стр. 142 * Афферентные нервные волокна — центростремительные, передающие возбуждение от тканей к центру; эфферентные — центробежные — от центральной нервной системы — к тканям.

Стр. 143 * Бюлер К. (1879–1963) — психолог, специалист по детской психологии и проблемам происхождения интеллекта.
** Бейтендейк Фр. Й. Й. (р. 1887) — голландский ученый, один из основателей современной зоопсихологии. П. Альвердес — специалист по зоопсихологии, публиковался до начала 40-х гг.

Стр. 144 * Реймарус Г.С. (1694–1768) — немецкий теолог и философ.
** Херинг Э. (1834–1918) — нем. физиолог. Семон Р. (1859–1918) — нем. зоолог.

Стр. 145 * Скачка идей — психическое заболевание.

Стр. 147 * Шильдер П. — специалист по медицинской психологии. Основные его публикации приходятся на 20-е годы.

Стр. 149 * prudentia; providentia — благоразумие; предвидение, предусмотрительность (*лат.*).
** Келер В. (1887–1967) — один из основателей гештальтпсихоогии, зоопсихолог.

Стр. 152 * Швальбе Г. (1844–1916) — нем. анатом и антрополог.
** Человек-ремесленник (*лат.*).

Стр. 154 * Одно из самых употребительных понятий философской антропологии — «окружающий мир» — восходит к теоретическойй биологии Я. фон Икскюля (1864–1944), различавшего внутренний мир животного и то, что доступно его восприятию и воздействию во внешнем мире — «окружающий мир». Специфическая для животного связь внутреннего и окружающего мира называется у него функциональной сферой. У Шелера понятие окружающего мира

как ценностно фиксированного мировидения человека подробно рассматривается в одной из его главных работ «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (раздел III). «Положение человека в Космосе» — это решительное размежевание с более ранними взглядами, закладывающее основу для последующей философской антропологии.

Стр. 160 * Psyche — Душа, жизнь (*др.-греч.*).
** cogitare — мышления (*лат.*).

Стр. 161 * ideae ante res — идеи прежде вещей (*лат.*).
** creatio continua — непрерывное творение (*лат.*).

Стр. 162 * essentia — сущность (*лат.*).
** Ens a se — Самосущее (*лат.*).

Стр. 164 * Шелер часто цитировал эти строки Шиллера из стихотворения «Идеал и жизнь» (1795). Ср. в стихотворном переводе А. Кочеткова:

Но в выси, в пределах тех светлейших,
Где обитель форм чистейших,
Не шумит поток страстей людских.
Здесь душа не пронзена скорбями,
Муки здесь не падают слезами,
Гордый дух одолевет их.

(Ш и л л е р И.Х.Ф. Собрание сочинений в восьми томах. Т. I. М.–Л., 1937, с. 113).

** Bestia cupidissima rerum novarum — Зверь, алчущий нового (*лат.*).

Стр. 165 * materia bruta — грубая материя (*лат.*).

Стр. 166 * Бутервек Ф. (1766–1828) — нем. философ, эстетик, историк литературы.
** Книга врача П. Альсберга *«Загадка человечности»* (A l s b e r g P. *Das Menschheitsrätsel*. Dresden, 1922) не была впоследствии забыта и другими основоположниками философской антропологии.

Стр. 169 * Не бытия (*др.-греч.*).
** Первая материя (*лат.*).

Стр. 173 * Шелер имеет в виду известное высказывание Маркса в «Святом семействе»: «'Идея' неизменно посрамляла себя, как только она отделялась от 'интереса'». (М а р к с К., Э н г е л ь с Ф. Соч., 2-е изд. Т. 2, с. 89).
** См. *К Римлянам*, 7, 5-23 («Но грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание; ибо без закона грех мертв». — 7, 8 и т.д.). Но о «льве рыкающем» речи здесь нет.
*** В то время это была довольно популярная идея. Ее, например, активно развивал в работах 20-х гг. Х. Дриш.
**** Одна из любимых идей Шелера, восходящая, впрочем, еще к стоикам. Вот что Шелер писал о своем сочинении «О смысле страдания»: «Исследование, предмет которого стал мне с годами тем дороже, что сам я научился выше ставить «искусство терпения», чем силу активного сопротивления причинам страдания, хотело бы сообщить нечто большее, чем одно только трезвое теоретическое знание». (S c h e l e r M. *Schriften zur Soziologie und*

Weltanschauungslehre. 2. Aufl. (Gesammelte Werke, Bd. 6). Bern, 1963. S. 11). Шелер говорит о «психотехнике», смирении, медитации «терпящего мудреца». Этот идеал, привнесенный в Европу с Востока, предсказывал он в своей знаменитой речи «Человек в эпоху уравнивания», послужит уравновешению западного идеала активного героя.

Стр. 174 * Природа творящая (*лат.*).
** Немецкое Gottheit, в отличие от латинизированных словообразований английского, французского и итальянского языков, воспроизводящих различение deitas / divinitas, означает и «божественную сущность» («божественность»), и божество. Шелер отождествляет Gottheit с deitas. Если держаться традиционного словоупотребления, то здесь следовало бы переводить «божественность», имея в виду эссенциальное, а не персональное в боге. Но для Шелера, как видно из его изложения, эссенциальное = духовное = личное. Поэтому мы даем перевод «божество».

Стр. 175 * От *греч.* αντηρoπoπατηεια (человеческое чувство) — приписывание (обычно богу) человеческих страстей.

Стр. 178 * Чермак Э. (1871–1962) — ботаник; одновременно с двумя другими биологами заново открыл законы Менделя.
** forma corporitatis — телесная форма (*лат.*).

Стр. 181 * Дриш Х. (1867–1941) — биолог и философ. Один из основателей (наряду с Э. ф. Гартманом) новейшего витализма. Его учениками были Х. Плеснер и А. Гелен.

Стр. 182 * L'homme machine — Человек-машина (*франц.*).

Стр. 184 * Это одна из главных идей социологии знания Шелера: так наз. «реальные факторы» могут повлиять на актуализацию и оформление идей, но не на собственно их содержание.

Стр. 185 * Клагес Л. (1872–1956) — психолог и философ, особенно прославившийся своей «характерологией».
** Даке Э. (1878–1945) — палеограф и геолог; Фробениус Л. (1873–1938) — этнограф и культуролог; Принцхорн Х. (1886–1933) — психолог и врач; Лессинг Т. (1872–1933) — философ.
*** Бахофен И.Я. (1815–1887) — швейцарский историк права. Его работа «Материнское право» была очень популярна в 20-е гг.

Стр. 187 * Пер. В. Микушевича. Этот же стих из стихотворения Гельдерлина «Сократ и Алкивиад» приводит и Г. Риккерт в конце своей работы «Философия жизни», в значительной мере посвященной полемике с Шелером. См.: Р и к к е р т Г. *Философия жизни*. Пб., 1922, с. 167.

Стр. 188 * Контингенция (от *лат.* contingere — случаться) есть отсутствие необходимости, субстанциальной устойчивости, бытие не через себя, а через иное. В 20 в. это понятие, имеющее многовековую историю, использовалось, помимо философских антропологов, напр., Н. Гартманом, а затем стало употребительным и в теоретической социологии: его используют Т. Парсонс, Ю. Хабермас, Н. Луман.

Стр. 190 * Ens per se — Сущее посредством себя (*лат.*).

Стр. 191 ** Ens a se — Сущее благодаря себе (*лат.*).

Феноменология и теория познания

Текст работы «Феноменология и теория познания» был написан Шелером в 1913/1914 гг., и предназначался первоначально для публикации в журнале «Науки о духе». Обстоятельства войны помешали реализации этого намерения. Хотя проблемы, обсуждаемые Шелером в данной работе, нашли отражение во многих более поздних сочинениях (см. например, *Erkenntnis und Arbeit* // S c h e l e r M. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926), впервые она была напечатана уже после смерти автора, в 1933 году.

Как сообщает жена философа и издатель собрания его сочинений Мария Шелер, работа над текстом «Феноменология и теория познания» была частью более обширных исследований Шелера, которые должны были послужить основой для написания отдельной книги. Сохранился план этих исследований:

Формальная часть:

1. Сущность феноменологии: a) переживание; b) созерцание сущностей; c) сущностные связи.
2. Феноменология и психология (экспериментальная феноменология, метафизика, теория познания). Феноменология и учение о развитии.
3. Истина (критерий), познание, заблуждение, ошибка. Чистая логика. Бытие; предмет; подразделение предметов. Восприятие и суждение.
4. Ступени наличного бытия. Против «идеализма».
5. Три вида фактов. Реальное (Кюльпе).

Материальная часть:

1. Мир внешнего созерцания (так называемая действительность внешнего мира). Отношения. Число, пространство, время; качество—количество, причинность, становление, движение, изменение, материя, энергия, тело, агрегатное состояние. Механическое понимание природы.
2. Мир внутреннего созерцания. Виды психологии и ассоциативной психологии.
3. Мир чужого сознания.
4. Мир жизни: см. биология. Примечание: об истории.
5. Метафизика. Идея изначального единства сознания; смысл чувственного восприятия.

Критическая часть:

1. Марбургская школа и неокантианство.
2. Риккерт.
3. Прагматизм.
4. Бергсон.

(См.: M. S c h e l e r. *Schriften aus dem Nachlaß*. Bd I. Zur Ethik und Erkenntnislehre. 2. Auflage, Franke Verlag, Bern, 1957. S. 517).

Перевод выполнен А.В. Денежкиным по изданию «Phänomenologie und Erkenntnistheorie» / Ebenda, S. 377–431.

Стр. 200 * ancilla scientiae — служанка науки (*лат.*).
** Штумпф Карл (1848–1936) — немецкий философ и психолог. Последователь Ф. Брентано. Учитель и впоследствии оппонент

Э. Гуссерля. Создатель оригинального варианта феноменологии. Шелер приводит высказывание, сделанное Штумпфом в его берлинской ректорской речи «Возрождение философии». См. S t u m p f C. *Die Wiedergeburt der Philosophie*, Berlin, 1907.

Стр. 201 * Ср.: «Как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя, и лжи» (С п и н о з а Б. Избранные произведения, т. 1, М., 1957, с. 440).

Стр. 208 * Мюнстерберг Гуго (1863–1916) — немецкий философ и психолог. Разработал теорию ценностного априоризма, отмеченную близостью к неокантианским построениям.

Стр. 211 * dementia praecox — шизофрения (*лат.*).
** Вундт Вильгельм (1832–1920) — нем. философ и психолог, один из основателей экспериментальной психологии. Критике «Логических исследований» посвящена его работа «Психологизм и логицизм». (См.: W u n d t W. Psychologismus und Logizismus // Kleine Schriften, Bd I, Leipzig, 1910).

Стр. 212 * circulus in definiendo — круг в доказательстве (*лат.*).

Стр. 213 * fable convenue — принятая выдумка (*лат.*).

Стр. 215 * Майер Юлиус Роберт (1814–1878) — немецкий врач и физик.

Стр. 218 * Нельсон Леонард (1882–1927) — немецкий философ и математик, глава нео-фризовской школы. В работе «Невозможность теории познания» (Göttingen, 1911) утверждал, что обоснование познания другим познанием ведет к regressus in infinitum и обосновывал необходимость замены теории познания психологической критикой познания, опирающейся на непосредственное восприятие.

Стр. 219 * Хенигсвальд Рихард (1875–1947) — немецкий философ. Опираясь на ортодоксальное прочтение трудов Канта, пытался, тем не менее, разработать «региональную онтологию» конкретной субъективности как предмет «психологии мышления».

Стр. 221 * θεός γεωμετρεῖ — бог-геометр (*др.-греч.*).

Стр. 224 * declarandum — то, что следует доказать (*лат.*).

Стр. 230 * Больцано Бернард (1781–1848) — австрийский философ, теолог и математик. Учение о «предложениях в себе» («представлениях в себе», «истинах в себе») Больцано развивает в сочинении «Наукоучение». Предложение в себе есть независимая от конкретных мышления, языка и предметного мира идеальная логическая структура, «содержание мысли и высказывания». Наличное бытие «предложение в себе» приобретает только благодаря языковой или мыслительной репрезентации. Учение Больцано заложило основу для критики психологизма у Фреге и Гуссерля и повлияло на концепцию «третьего мира» К. Поппера.

Стр. 240 * Бюлер Карл — см. комментарий к сочинению «Положение человека в космосе».

Стр. 250 * Гербарт Иоганн Фридрих (1776–1841) — немецкий философ, психолог и педагог. Нижеследующее рассуждение Шелера, по-видимому, отсылает нас к методу, который Гербарт применяет в своей метафизике. Вначале демонстрируется, что всякое содержание любого опыта противоречиво, поскольку все тождественное опыта при его описании распадается на отдельные качества ощущения, становясь нетождественным. Затем это противоречие раз-

решается с помощью «метода отношений». Согласно идее, лежащей в основе этого метода, действительность — результат логического упорядочения отношений первичных самотождественных качественных единиц — «реалов». Отношения задаются «случайными точками зрения» субъектов и поэтому обладают только интраментальным существованием. Поэтому Шелер и делает, по-видимому, вывод, что для Гербарта «даны» только ощущения и логика. Скрытому субъективизму «онтологии» Гербарта Шелер пытается противопоставить онтологическое понимание феноменов.

Стр. 258 * На этом рукопись обрывается.

Формализм в этике...

«Формализм в этике...» — центральное произведение второго периода творчества М. Шелера, времени создания феноменологической аксиологии. Разработка основ учения о ценностях проводится философом в форме полемического анализа кантовской моральной философии (воспринятой, скорее, сквозь призму неокантианства). В известной мере результаты, полученные в исследованиях, объединенных в «Формализме...», сохраняли свою значимость для Шелера и на более поздних этапах его философской эволюции. Концепция феноменологии, понимание смысла a priori и отношения сущностей (ценностей) к реальному, теория личности — эти элементы его раннего «философского мировоззрения» прочитываются и в сочинениях позднего периода жизни мыслителя.

«Формализм в этике и материальная этика ценностей» впервые был опубликован в двух книгах «Ежегодника по философии и феноменологическим исследованиям» в 1913 (I часть) и 1916 (II часть). Отдельной книгой он появился также в 1916 г. При жизни Шелера этот труд выдержал еще два переиздания (1921 и 1926 гг.).

«Формализм в этике...» был составлен Шелером на основании лекций и докладов, которые он читал на протяжении многих лет — как во время своей преподавательской деятельности в Йене и Мюнхене, так и в период работы в геттингенском феноменологическом кружке. Это обстоятельство отразилось на внешней форме сочинения: оно состоит из достаточно самостоятельных, завершенных в себе (в той мере, в какой вообще можно говорить о завершенности применительно к творчеству Шелера) исследований. Но это же обстоятельство облегчило задачу составителя: публикация второго раздела сочинения (как нам кажется, центрального для всей теории ценностей Шелера), в качестве отдельного текста совершенно не затрудняет понимания представленных в нем смысловых взаимосвязей. Кроме того, приводимые в нашем издании «Вводные замечания», которые Шелер предпосылает всей книге, дают в известной мере общий обзор той проблематики, которая занимает философа в этой книге.

Перевод выполнен А.В. Денежкиным по изданию: M. Scheler. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethishen Personalismus, 4. durchgesehene Auflage, herausgegeben von Maria Scheler, Franke Verlag, Bern, 1954, S. 29-31, 66-131.

Стр. 262 * Вероятно, Шелер имеет в виду формулу категорического императива Канта. Его толкование, предлагаемое Шелером, см. ниже.

Стр. 268 * circulus in demonstrando — круг в доказательстве (*лат.*).

Стр. 272 * toto coelo — целиком, абсолютно (*лат.*).

Стр. 273 * πρῶτον ψεῦδος — главное заблуждение (*др.-греч.*).

Стр. 275 * quales, qualis — какой (*лат.*).

Стр. 296 * contradictio in adjecto — противоречие в определении (*лат.*).

Стр. 302 * salva veritate — Шелер ссылается на принцип, сформулированный Лейбницем: eadem suut qui substitui possunt salva veritate — «Два термина тождественны, если один можно подставить на место другого (и наоборот), сохраняя истину высказывания» (*лат.*).

Стр. 309 * «De emendatione pintellectus» — «Об усовершенствовании разума» (*лат.*).

Стр. 310 * sub specie quadam aeterni — как бы с точки зрения вечности (*лат.*).

Стр. 324 * ἡδύ, χρήσιμον, καλόν — приятное, полезное, прекрасное (*др.-греч.*).
** ceteris paribus — при прочих равных [условиях] (*лат.*).

Ordo amoris

Стр. 351 * Гете. Западно-восточный диван. Тефкир-наме. Книга размышлений. Пер. В. В. Левика.

Стр. 352 * ens intentionale — сущее интенциональное (*лат.*).
** ens cogitans, ens volens, ens amans — существо познающее, существо, существо любящее (*лат.*).

Стр. 355 * sursum corda — выше сердца (*лат.*).
** Начальная строка Песни Миньоны из «Вильгельма Майстера» Гете. Ее многосмысленность теряется в поэтических переводах.

Стр. 356 * Inquietum cor nostrum donec requiescat in te — Неспокойно сердце наше, покуда не успокоится в Тебе (*лат.*). Августин. Исповедь.
** Шелер действительно использует старое немецкое слово, которое нельзя перевести в точности. По этимологии оно ближе всего нашему «зазеваться», «засмотреться» на кого-либо. По словоупотреблению — синоним (хотя и несколько просторечный) таких слов, как «увлечься», «влюбиться».

Стр. 358 * Le coeur a ses raisons — У сердца свои доводы. (*франц.*) — формула Паскаля.

Стр. 359 * nomos agraphos — неписанный закон (*др.-греч.*).
** soi-disant — как бы (*франц.*).
*** mathematique du coeur — математика сердца (*франц.*).

Стр. 368 * ceteris paribus — при прочих равных (*лат.*).

Феноменология, герменевтика, философия языка

М. Шелер
Избранные произведения

Редактор, корректор
Д. Лунгина

Художник
А. Бондаренко

Изготовление оригинал-макета
И. Чубаров

ЛР N 050032 от 11 октября 1991 г.

Издательство «Гнозис»
119847, Москва, Зубовский бульвар, 17
Тел. (095)246-5632
Факс (095)246-6905

Подписано к печати 02.09.94. Формат 60x90/16. Бумага офсетная. Гарнитура Бодони. Печать офсетная. Тираж 5000 экз.
Заказ N2105

Отпечатано с оригинал-макета в Московской типографии N 2 «РАН»
121099, Москва, Шубинский пер., 6.